T. C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ANVER M. EMON'UN DOĞAL YASA ANLAYIŞI

Fatma Özden UĞUR

DANIŞMAN
Prof Dr. Mehmet TÜRKERİ

İZMİR-2014

YÜKSEK LİSANS
TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI

2011800554

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Adı ve Soyadı : FATMA ÖZDEN UĞUR

Tez Başlığı : Anver M. Emon'un Doğal Yasa Anlayışı

Savunma Tarihi : 24.07.2014

Danışmanı : Prof.Dr.Mehmet TÜRKERİ

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı	Üniversitesi	İmza
Prof.Dr.Mehmet TÜRKERİ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	.....
Doç.Dr.Fatih TOKTAŞ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	.....
Prof.Dr.Muammer ERBAŞ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	.....

Oybirliği (X)
Oy Çokluğu ( )

FATMA ÖZDEN UĞUR tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "**Anver M. Emon'un Doğal Yasa Anlayışı**" başlıklı Tezi( ) / Projesi(X) kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "**ANVER M. EMON'UN DOĞAL YASA ANLAYIŞI**" adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

…/…. /….

Fatma Özden UĞUR

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Anver M. Emon'un Doğal Yasa Anlayışı

Fatma Özden UĞUR

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Felsefe Ve Din Bilimleri Programı

'Doğal Yasa' denilince ilk olarak akla 'Doğa'ya uygun olan' gelmektedir. Geçmişten günümüze Doğal Yasa evrensel adalet arayışından doğmuş ve gelişmiş bir anlayış olarak karşımıza çıkar. Ahlak, hukuk, siyaset din ve din felsefesi gibi alanların kökenindeki temel, ortak ve evrensel değer ve iyi arayışını göstermektedir. Bu doğrultuda düşünce tarihi boyunca pek çok doğal yasa teorisinin ortaya çıkmasıyla bir doğal yasa geleneğinin oluşmuş olduğunu görmekteyiz.

Bu araştırmada Anver M. Emon 'un Doğal Yasa Anlayışına yer verilmiştir. Anver M. Emon modern öncesi İslam âlimlerinin çalışmalarında Din de aklın yetkisinin olup olmadığını eğer varsa kapsamını nasıl tanımladıklarını araştırmıştır. Bu araştırma göstermiştir ki farklı ekollerden gelen âlimler benzer bir yaklaşım benimseyerek olgu ve değeri Tanrı'nın yaratıcı gücünün eseri olan yerde: doğada birleştirmişlerdir. Burada 'Doğal Yasa' bir düşünce biçimi olarak akıl, iyi, kötü ve yükümlülükler hakkında modern öncesi tartışmaları anlamamıza yardımcı olacak bir mercek görevi görmektedir. Bu çalışmada Doğal Yasa kavramı özellikle aklın ontolojik yetkisinin Dini kurallara kaynaklık edip etmeyeceğinin sorgulanmasına odaklanabilmek için daraltılmıştır.

Bu çalışma 4 bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın giriş bölümünde 'Doğal Yasa' genel olarak tanımlandıktan sonra İslami Doğal Yasa Teorilerine Katı ve Esnek Doğal Yasa olarak ayrı ayrı kısaca yer verilmiştir.

Birinci bölümde' Katı Doğal Yasa' Kadı Abdal Cabbar ve Abu Al Huseyin Al Basri'nin çalışmalarından örnekler analiz edilerek ayrıntılı bir biçimde açıklanmıştır.

İkinci bölümde 'Esnek Doğal Yasa'Abu Hamid Al- Gazali, Fakr Al-Din Al Razi, Shibab Al-Din Al Karafi, Najm Al-Din Al-Tufi ve Abu IshaK Al-Shatibi'nin görüşleri ve çalışmalarının benzer ve farklı yönleri analiz edilmiş olup dinin amacı, insan olmanın doğası ve yükümlülükleri ve tüm bu çalışmalarda aklın yeri analiz edilmiştir.

Sonuç bölümünde ise bu çalışma sonucunda ulaşılan bazı önemli noktalar vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Doğa, Doğal Yasa, Katı ve Esnek Doğal Yasa, Doğada Olgu ve Değer.

ABSTRACT

Master's Thesis

Anver M. Emon's Understandıng of Natural Law

Fatma Özden UĞUR

Dokuz Eylül University
Graaduate school of Social Sciences
Department of Philosophy &Religion Sciences
Philosophy and Religion Sciences

When it is called 'Natural Law' the first thing that comes into our minds is 'according to the nature'. From the past until today Natural Law is an understanding which was born and improved for seeking justice. It shows the search of basic, common, universal value and good in the fields like moral, law, religion, politics and philosophy of religion. Troughout the history of thought by means of various Natural Law Theories a Natural law tradition has become.

In this work Anver M. Emon's understanding of Natural Law Theory is explained. Anver M. Emon has explored how pre modern Muslim jurists theorized and justified the ontological authority of reason in Shari'a. As this study has shown, jurists of varying theological and legal school affiliations adopted a similar approach:the fusion of fact and value in the natural world, which is a product of God's creative will. 'Natural Law' as a philosophy of law offers an important lens through which to view and understand the pre-modern debates on the relationship between reason, the good and the bad (husn gubh), and obligation. In this study, the concept of 'natural law' has been narrowly tailored to focus the investigation on the very particular Question of the ontological authority of reason as a source of Shari'a norms.

This thesis contains 4 chapters including introduction and conclusion. In the introduction part Natural Law is defined in general and Islamic Natural Law Theories are shortly explained in both types as Hard and Soft Natural Law.

In the first part Hard Natural Law is explained in details with the examples of Kadı Abdal Jabbar's and Abu Al Huseyin Al Basri's Works.

In the second part Soft Natural Law is explained in details with the examples of Abu Hamid Al- Gazali, Fakr Al-Din Al Razi, Shibab Al-Din Al Karafi, Najm Al-Din Al-Tufi and Abu IshaK Al-Shatibi's works and views and the analysis of common and different sides of their works'. While doing this the aim of religion, the nature and the obligations of being a human and the existence of reason in all these works has also been analysed.

Thesis ends with the conclusion part in which some important points of this study are underlined.

Keywords: Nature, Natural Law, Hard and Soft Natural Law, Fact and Value in Nature.

ANVER M. EMON'UN DOĞAL YASA ANLAYIŞI

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii

YEMİN METNİ iii

ÖZET iv

ABSTRACT vi

İÇİNDEKİLER vii

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

KATI DOĞAL YASA

1.1. KATI DOĞAL YASA NEDİR 6

1.2. İSLAMİ KATI DOĞAL YASA 7

1.3. KATI DOĞAL YASA'YA VOLUNTARİST ELEŞTİRİSİ 9

1.4. ABU BAKR AL-CASSAS'IN KATI DOĞAL YASA İÇİNDEKİ İZİN VERİLENLER TEORİSİ 12

1.5. KADI ABDAL CABBAR IN KATI DOGAL YASASI 14

1.6. RIZK TEORİSİ: OLGU VE DEĞERİ BİRLEŞTİRMEK 16

1.7. İNSANİ MİZAÇLAR (LÜTF) VE DOĞAL TELEOLOJİNİN KURULMASI 19

1.8. ARZU VE DOĞAL AKIL (MANTIK) 20

1.9. ADİL BİR TANRIDAN YÜKÜMLÜLÜKLERİN MANTIĞI 24

1.10. ABU AL HUSEYİN AL BASRİ NİN DOĞAL YASA BİLGİSİ 29

1.11. YÜKÜMLÜLÜK ÜZERİNE BİR SÖYLEV OLARAK GÜZEL VE ÇİRKİN (HUSN AND KUBUH) 30

1.12. DİN, MÜBAH EYLEMLER VE DOĞAL AKLIN YETKİSİ 32

1.13. AL-BASRİ'NİN DOĞAL AKIL ÖRNEĞİ 37

İKİNCİ BÖLÜM

ESNEK DOĞAL YASA

2.1. ESNEK DOĞAL YASA VE PRATİK AKIL 43

2.2. ESNEK DOĞAL YASA NEDİR 45

2.3. AKLIN YETKİ VE KAPSAMI 48

2.4. ABU HAMİD AL-GAZALİ'NİN DOĞAL YASA ANLAYIŞI 52
2.5. MASLAHAT, MAKSAT VE (PRATİK) AKIL 53
2.6. MASLAHATTAN KURALIN KONULUŞ NEDENİNE 61
2.7. FAKHR AL-DİN AL-RAZİ VE SHİBAB AL-DİN AL-KARAFİ 63
2.8. MASLAHATIN YETKİSİ-AKIL: AL-RAZİ 'NİN DOĞAL YASA TEORİSİ 63
2.9. AKLIN YETKİSİ VE SINIRLARI 67
2.10. MUNASİB MAKSAT VE AKIL 69
2.11. NAJM AL-DİN-TUFİ. (D.716/1316) 73
2.12. ABU ISHAK AL-SHATIBI VE BİR GENEL HUKUK ÇALIŞMASI 76
2.13. DİNİN AMACI 78
2.14. DİNDE TUTARLILIK: HAYIRLAR VE BİLGİNİN SINIRI 80
2.15. İNSANLIK, DOĞA VE YÜKÜMLÜLÜKLER 82
2.16. GELENEKLER, ESNEK DOĞAL YASA VE AKIL 84
2.17. MESALİHİ MÜRSELE VE (PRATİK) AKIL 87
2.18. İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE DOĞAL YASA 90
2.19. DİN VE AKIL ÜSTÜNE MÜSLÜMAN GÖRÜŞLERİ 91
2.20. İSLAMİ DOĞAL YASA TEORİLERİ: GENEL BİR BAKIŞ 93
SONUÇ 97
KAYNAKÇA 100

GİRİŞ

İslami doğal yasa teorilerinden söz etmek ilk bakışta garipsenebilir, zira doğal yasanın daha çok batı düşüncesine özgü bir çalışma olduğu düşünülebilir. Oysa İslam düşüncesi akıl ve doğallıkla ilgili tartışmalara yabancı değildir.

Temel ahlaki değerlerin akılla bilinip bilinemeyeceği, ahlakın rasyonel psikoloji temeline dayalı olarak ortaya konması, genelde dini olan ama aynı zamanda ahlaki bir sonucu bulunan "sünnetullah" kavramı gibi 'doğallık' açısından ele alınabilecek pek çok unsurun İslam ahlak geleneğinde mevcut olmasına rağmen, doğal yasa çerçevesindeki doğallık tartışmalarının Batı ahlak tarihinde ortaya çıktığını görmekteyiz.

Din de aklın varlığını kabullenme laik liberal bilim adamları arasında çok yaygın değildir. Jeremy Waldron nükteli bir şekilde şöyle yazar:'laik liberallere göre din Tanrı'dan gelen, cehennem ateşi korkusuyla desteklenen genel veya özel açıklamalardan oluşmuş sıradan bir reçetedir….. 'Geçerli bir dini sistemde aklın varlığının sorgulanması pek de uygun gibi görünmemektedir. Ortaçağdan Aquinas'a ya da sonraki düşünürlerden Suarez Grotuiz ve Puffendorf'a bakarsak aklın yetkisini anlama çabalarının hep dini çerçevede olduğunu görürüz[1]. İslami dünya da pek çok çalışma kendinden önce gelen İslami bakış açısı ve fikirlere saygı duyup dikkat göstermeden onları sanki batı modeli bir anlayış veya bilgi imiş gibi (çevirip) değerlendirmiştir.

Bu çalışmada modern öncesi dönemden itibaren İslam eleştirmenlerinin Dinin kaynağı olarak aklın yetkisiyle ilgili doğal dünya (doğa) hakkında geliştirdikleri teorilerden bahsedilmektedir. Yani doğal yasa denen şeyin ne olduğu, aklın din kurallarına kaynaklık edip edemeyeceği İslam dini çerçevesinde modern öncesi zamandan itibaren din âlimlerinin görüşlerine yer vererek sorgulanmaktadır. Bu çalışma dini ve felsefi tartışmaları temel alarak "olgu ve değerin" özünde birleştirildiği "doğa"ya bağlandığını göstermektedir.

En geniş anlamıyla doğal yasa gerçekliğin özsel karakterinden çıkarılmış bir eylem kuralıdır. Doğal yasa fikrinin kaynağı insanlığın evrensel olan, değişmeyen, yapay bir şey olmayan adalet arayışında yatmaktadır. Bilim felsefesi, siyaset felsefesi, hukuk felsefesi ve ahlak felsefesi gibi pek çok disiplinde tartışılan doğal

[1] Anver M.Emon **Islamic Natural Law Theories** (Oxford University Press, Oxford 2010) ss. 14-15

yasa kavramı, antik çağdan bu yana, yasanın toplumsal, ahlaki temeliyle ilgili öğretiyi belirtmek için kullanılmıştır. Doğal yasanın oldukça geniş bir kapsamı vardır. Bazı âlimler yasanın varlığı veya yasa ya rehberlik eden iyiler ve bu yasaya karar veren aklın yetkisine odaklanırlar. Bazıları da dini bağlamda Tanrı'nın varlığının doğal yasa felsefesine ne kattığını düşünürler. Aslında din açısından din bilimiyle hukuk felsefesinin çok da farklı disiplinler olmadığını görmek bizi şaşırtmamalıdır. Ayrıca farklı akımları farklı çıkış noktalarından doğal yasa başlığı altında birleştiren ortak nokta yasadaki aklın ontolojik yetkisidir. Akıla ve onun yetkisinin normatif olarak Dünya'yı yönetmesine odaklanma doğal yasa çalışmalarının temel, bu çalışmanın da lokomotif sorusudur.

Anver M. Emon doğal yasanın ne olduğu konusunda Batı düşüncesinde konuyla ilgili meşhur teorisyen John Finnis'e atıf yapar ve onun şu görüşüne yer verir. "John Finnis doğal yasa teorisinin tüm insanlar için olduğu gibi bireysel meselelerde de iyi ve doğru düzenin kurulmasında pratik aklın kullanımının şartlarını ve kurallarını tanımlayabileceğini iddia eder.". Bu; iyi davranışla kötü davranışın ayırt edilmesinde analizci olduğu kadar değerlendirmeci bir yaklaşımdır. "Finnis'e göre doğal yasa teorisi, insanlar için her zaman ve her yerde geçerli olabilecek evrensel prensipler ortaya koymaktadır. Bu prensipler insanoğlunun düşünce ve davranışlarını, doğru ve iyi olana yönelterek hayatına yön veren ve pratikteki uygulamalarının dayanağı olan bir rehber durumundadır.". Doğal yasa teorisini Thomas Aquinas çizgisinde kuran Finnis'in doğal yasanın kaynağını oluşturan temel ilkeler konusunda ondan ayrı bir tutum izlediği görülür[2]. Thomas Aquinas'ın öğretisinde kaynağı Tanrı'ya dayanan doğal yasa, Finnis'te pratik aklın ilk ilkeleri olan temel değerlerden çıkarılmaktadır. Şöyle ki; Aquinas'a göre Tanrı'nın yasasını (ezeli yasa) anlamamıza yardımcı olan 2 yan yol "kutsal yasa" ve "doğal yasa"dır. Aquinas'a göre biz doğal olarak aklımızla neyin iyi neyin kötü olduğunu ayırt edebiliriz bu da doğal yasanın bir işlevidir, üzerimize düşen kutsal ışığın yansıması yani insanın doğal yasaya katılımının bir kanıtıdır. Aquinas'a göre Tanrı'nın bir tarzı vardır ve bu yaradılana yansır. Doğal akıl (yürütme) bu tarzı ve bu vasıtayla Dünya'nın nasıl yaratıldığını (düzenlendiğini) anlamayı içerir. Ezeli yasa zorla uygulanan emirler değil Tanrı'nın yaratmasını düzene koyma prensibidir. Aquinas

[2] Nursel Tüccar, **Doğal Yasa Geleneği ve John Finnis** (Otorite Yayınları,Ankara 2014) s. 52

gibi doğal yasa teorisyenleri aklın yetkisini yaratılmış Dünya vasıtasıyla –ki bunun çoğu zaman Tanrı'nın tarzını ve isteğini yansıttığı kabul edilir-Tanrısal akla bağlarlar. Onların teori yaratma kabiliyetleri olgu ve değeri birleştirme yani kutsal olarak yaratılmış Dünya'yı mantıklı düşünen insan davranışlarının analizi için tamamen objektif ve normal bir alanmışçasına birleştirilmesine dayanır[3].

Öte yandan Aristoteles'in biyoloji temelli açıklamasını kabul etmeyip, gerekirci bir evren teorisi geliştiren Stoacılara göre her şey birliktir ve birbirine bağlıdır[4]. Bu birlik ve bağlılık onların düşüncesinin temelidir. Bu görüşleriyle stoacılar, ahlak felsefesinde farklı bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Aristoteles nesneler arasındaki fark üzerinde durmuştur; insanın ayırt edici niteliklerini ön plana çıkarmıştır. Oysa Stoacılar insan doğasını doğal düzenin bir parçası olarak görmüşlerdir. Onların kozmolojilerinde akli düzen nesnelerin merkezine yerleştirilmiştir; nesnelerin düzeniyle aklın yasaları arasında tam bir uygunluk vardır. O nedenle Stoacılar Aristoteles gibi, insanda aklın önemini vurgulamışlardır. İnsan aklı, bütün bir evrenin kendisinden meydana geldiği, bazen akıl, Tanrı, Külli Ruh ya da Logos denilen "ilke"nin bir kıvılcımı olarak düşünülmüştür.

Fiziksel yasayla ahlaki yasa arasında bir fark görmeyen Stoacıların gerekirci yaklaşımı, doğal ahlak yasasının farklı bir görünüşü, deyim yerindeyse fatalist görünüşüdür. Buna göre doğal yasa, nihayetinde insan doğasının yasasıdır; dolayısıyla akıldır. Başka deyişle, doğal yasanın akl-ı selimin yasası olduğunu söyleyebiliriz. Bu şekilde anlaşılan doğal yasa anlayışı, Romalı eklektik düşünür ve avukat Cicero'nun (M. Ö. 106-43) görüşleriyle klasik halini almıştır.

Genelde Stoacıların doğal yasayla ilgili kanaatlerine paralel düşünceler sergileyen Cicero' ya göre, doğa akıl tarafından yönetilir; akıl ise, insan ile Tanrı arasındaki doğal bağı oluşturur. Tanrı'nın yetkin olarak sahip olduğu akıldan insan da pay almıştır. Bu doğal akıl, kendisini bütün akli varlıkları bağlayıcı doğal bir yasa olarak ortaya koyar. Dolayısıyla, yasa evrensel akıldan doğar. Cicero doğal yasayı hakiki yasa olarak nitelendirir ve onu da "doğru" akıl ile eşitler. Başka deyişle, hakiki yasa doğaya uygun olan "doğru" akıldır ve bu, herkes için geçerlidir, ezelidir ve değişmez. Bu yasa, emirleri vasıtasıyla insanları görevlerini yapmaya çağırır;

[3] Emon, s. 17

[4] Mehmet Türkeri, **Etik Bilinç** (lotus, Ankara 2011) s. 155

yasaklarıyla da onları yanlış yapmaktan alıkoyar. Genel olarak bu doğal yasa teorilerinin burada açıklanma nedeni daha çok batılı düşünce tarzına yakıştırılan doğal yasa tartışmalarının ileri bölümlerde açıklanacak olan İslami din âlimlerinin geçmişte başlayan doğal yasa tartışmalarıyla ne kadar örtüştüklerini belirtmek içindir.

Antik dönemden bu yana sorulan "nasıl yaşamalı" sorusuna yine o zamanlardan bu yana verilen cevaplardan birisi "doğaya uygun bir şekilde" ya da "insan doğasına uygun olarak yaşamalıdır" dır. Burada "iyi nedir?" sorusu sorulacaktır. Soruya "iyi, herkesin davranış ilkesi olarak belirlediği veya kabul ettiği şeydir" şeklinde cevap verilebilir. Ancak böyle bir cevabı mantıksal sonuçlarına kadar götürürsek ve uygulamaya koyarsak ahlaki kaos doğar. Protogoras'ın meşhur "her şeyin ölçüsü insandır" görüşünü savunan sofistler ahlaki kuşkuculuk ve ahlaki hiççiliğe götüren bir göreceliliği benimsemişlerdir. Böyle bir çalkantılı dönemde evrensel adalet ve ortak arama çabası başlamıştır. İşte doğal yasayla ilgili öğretiler, bir bakıma bu çabanın ürünüdür ve bilim felsefesi, siyaset teorisi, hukuk bilimi ve ahlak felsefesi alanlarını ilgilendiren bir tür temel tartışmasıdır[5].

İslami doğal yasa teorileri adlı çalışmasında geçmiş ve geleceği bir köprü gibi birleştirme işini "Doğal Yasa" çerçevesinde yaptığını belirten Anver M. Emon doğal yasa ihtiyacıyla ilgili özelde dört gerekçe daha ileri sürmektedir:

"Peki, neden doğal yasa?" Bunun çeşitli nedenleri var. Birincisi, birbirinden ayrı olan din ve hukuk konusundaki soruların hukuk felsefesi çerçevesinde yanıtlanmasını önerir. Fakat modernizm öncesi İslam geleneğinde bunlar birbirlerinden ayrı disiplinlerdir. Bu farklılık âlimlerin düşüncelerini sınırlamamıştır elbette. Ama düşüncenin farklı alanlara ve disiplinlere bölünmesi fikri aynı zamanda disiplinler arası etkileşim olduğunu kabul etmektir.

İkinci olarak bu çalışmada "doğal yasa"nın kullanılması; konu hakkındaki tartışmaların anlaşılması için geçerli bir felsefi yaklaşımın yardımcı olarak kullanılmasının önemini belirtmektir. İncelenen konular modernizm öncesi farklı Sünni dernek ve cemiyetlerin görüşlerini kapsamakta Eş'ari Mutezile gibi farklı dini okulların fikirlerini yansıtmaktadır. Zaten bu çalışmayı doğal yasa çerçevesinde sunmak bize hukuk felsefesi ile modernizm öncesi İslam âlimlerinin entelektüel

[5] Türkeri, Etik Bilinç (lotus 2011) s. 159

tartışmalarına ışık tutma olanağı verir. Bu âlimlerin her birinin çalışmalarından bahsedilecektir.

Üçüncü olarak, çalışmanın çerçevesinin "doğal yasa" olması hukuk otoritelerinin farklı yasal sistem otoriteleriyle diyaloguna izin verir. Bu çalışma dini disiplinin sınırları arasındadır. Bu çalışma hukuk felsefesi çalışanlarla karşılaştırmalı hukuk çalışanlara daha çok dini hukuk u ilgilendiren konuları çeşitlendirme –yasa, yetki ve akıl (mantık) gibi- kendilerine ait olmayan bir geleneği tartışma olanağı verir.

Dördüncü olarak burada farklı İslami doğal yasa teorilerini inceleyince göreceğimiz gibi aklın yetkisi; içinde "olgu ve değer"i doğada birleştiren ve böylece doğayı çalışmamızın önemli bir merkezi yapan bir hukuk felsefesine dayanır. Arka planda bir yaratıcının olması dini yetkililerin (yargıç-hâkim) doğal yasa teorisi hakkında derinlemesine düşünmelerine sebep olmaktadır. Mesela; Yaratan kanunları iyi ve kötüyü tanımlayan bir kanun yapıcı olarak görülür. "X iyidir çünkü onu Tanrı yaratmıştır" gibi ya da Yaratan'ın kanunlarını sadece iyinin ortaya çıkarılması yönünde yaptığı şekilde algılanabilir: "Tanrı X'i yarattı çünkü o iyidir. " gibi. Bu -kanun koyucu olarak- iki Tanrı anlayışının da iyinin algılanmasında farklı iki yaklaşım öne sürmesidir ve bunlar içinde hukuk felsefesi için çekişen –rekabet eden- anlamlar ve insan mantığının rolü vardır. Biz insanlar Tanrı bize anında rehberlik etmese de neyin iyi olduğunu Tanrı'nın ne yapmamızı isteyeceğini mantığımızla -aklımızla-bilebiliriz. ''[6]

[6] Anver M. Emon s. 24-25

.

BİRİNCİ BÖLÜM
KATI DOĞAL YASA

1. 1. KATI DOĞAL YASA NEDİR

Anver Emon Katı Doğal Yasayı aşağıda görüşlerine yer verilen 3 yazardan örnekler ve alıntılarla açıklıyor. Bahsedilen 3 yazar kendi teorik tartışmalarında Katı Doğal Yasanın din âlimlerine iyi ve kötü hakkında paralel yaklaşımlar benimsemişlerdir. Genel anlamda var olan otorite kutsal iradenin otoritesidir. Onların görüşü iyi ve kötünün deneysel değerlendirilmesinin dinin kurallarına götürüp götürmediğidir. Onların teorik yaklaşımları bize dini kaynak olarak aklın yetkisine doğanın nasıl bir katkı sağladığını gösterir. Katı Doğal Yasacı din adamlarından Al-Cassas Kadı Abd-Al-Cabbar ve Abu Al-Husayn Al-Basri olgu ve değeri doğada birleştirirler ve aklın kullanımını doğal din bilimi içine yerleştirirler ve aklın kullanımı hem bu dünya da hem de ahrette insanın faaliyetlerinin sonucuna götürür.

Katı Doğal Yasacıların kendilerine ‘‘katı’’ demelerinin nedeni onların doğa algılarının doğanın insan için olduğu ve değişmez sabit olduğu gerçeğinden dolayıdır. Esnek Doğal yasadan farkı budur. Esnek Doğal Yasacılar da olgu ve değeri doğada birleştirirler ancak doğanın iyiliğinin kutsal düşüncedeki değişiklikten etkilenebilir olduğunu savunurlar.

Katı Doğal Yasacılar Tanrı’nın dünyayı insanlar için yarattığını savunurlar. Bu savlarını Kur’an'daki bir ayete dayandırırlar. Onda Tanrı “bütün dünyayı sizin (insanlık) için yarattı.” denmektedir[7]. Onlar Tanrı’nın dünyayı bir amaç olmaksızın yaratmış olabileceğini kabul etmezler. Eğer bu kabul edilirse her şeyin boşuna olduğu sonucu ortaya çıkar. Onlar aynı zamanda yaratmanın bir fayda içermeden sadece zarar vermek için planlanmış olabileceğini de kabul etmezler (inkâr ederler) . Çünkü bu Tanrı'yı adaletsiz ve kötü kılar. Sonuç olarak “yaratma” olumlu bir amaç uğrunadır. Ama kim için? Bu sadece Tanrı için olamaz, çünkü din bilimine göre Tanrı’nın bunlara ihtiyacı yoktur. Bunlardan doğan sonuç yaratmanın insanlığın hayrına olduğudur. (li manafi Al-mukallafin) Bu düşünce olgu ve değeri doğada birleştirir ve o noktada doğaya akıl yoluyla sonuca ulaşmak için iyi, kötü, yasak ve mecburiyet hakkında Tanrı’nın isteklerinden kaynaklanan bir anlam yükler.

[7] Kur’an 2:29.

Katı Doğal Yasacı din adamlarının yukarıdaki Tanrı ve o'nu ifade eden dini analizler konusundaki tartışmalara öncülük eden 2 önemli iddiaları vardır.

Birincisi: Katı Doğal Yasacılar yaratılmış dünyanın her noktasında gömülü o'nun doğasını yansıtan karakteristik özellikleri olduğunu savunurlar. Bu özellikler iyi veya kötü olmak gibi objektif olarak değerlendirip karakterize edebileceğimiz deneysel yolla edinilen özelliklerdir ve objektiftirler.

İkincisi: İkinci olarak bu özellikleri dinin legal değerlerinden objektif değerlendirme yoluyla çıkarabileceğimizi söylerler çünkü Tanrı doğayı insanın faydası için yaratmıştır (gharad) . Her devinim-eylem- (olgu) Tanrı'nın yarattığıdır ve bu yüzden her devinim Tanrı tarafından konmuş pozitif bir kuralcılık içermektedir. Bu realite olgu ve değeri birleştirir. Doğa sadece soğuk ve tarafsızca gözlemlenip analiz edilecek basit bir gerçekler topluluğu değildir. Aksine doğal bir hukuk ilmini canlandıran doğada örtülü olan ve kutsal bir şekilde ilham alınmış olası pozitif değerdir.

Katı Doğal Yasacılar için tüm devinimler aksi ispat edilmedikçe açıkça serbesttir. (mubahtır) İzin verilirlik bu anlamda pozitif iyidir ve içinde olumlu normatif bir öz barındırır.

1. 2. İSLAMİ KATI DOĞAL YASA

Doğal yasanın modernizm öncesi ilk teorisi olan, buraya kadar katı doğal yasa olarak adlandırdığımız, doğal yasa teorisi Al-Cassas'ın ve Basra Mutezililerinden Kadı Abd Al-Cabbar ve Abü Al-Husayn Al-Basri'nin çalışmalarında görülür. Tanrı ve doğa hakkındaki ilk prensipler üzerine kurulmuştur. Katı doğal yasa hukukçuları ilk prensip olarak Tanrı'nın sadece iyi olanı yapacağını kötü bir şey yapmaya muktedir olmadığı görüşünü benimserler. Sonuç olarak Katı doğal yasa savunucularına göre Tanrı dünyayı yarattığında, İnsanlığın yararına (faydasına) olmasını hedefledi. Dünyayı kendi yararına yaratmış olamazdı çünkü böyle bir faydaya gereksinimi yoktur. Ya da davranışlarına bakmaksızın kendi dışında kalanlara acı ve üzüntü vermek için de yaratmış olamazdı aksi halde bu haksızlık olurdu, adil olmazdı. Eğer Tanrı sadece adilse onlar bu yaratmayı bir zorunluluk olarak görüyorlar ve Tanrı dışında kalanlar için bir fayda söz konusu

oluyor. Bu noktadan hareketle onlar bu faydaları aklımızla fark edebileceğimizi, davranışlarımızı denetlemek için faydayı bilerek ilk önce yaratmış olan Tanrı'nın istekleri doğrultusunda kurallar oluşturabileceğimizi savunurlar. Katı Doğal Yasacılar doğayı objektif ve örnek teşkil edecek bir şekilde incelemek için Tanrı'nın adalet ve isteğinden doğan değeri doğal düzendeki olguyla birleştirirler.

Katı doğal yasa teorisinin göze çarpan dini anlamı, insanoğlunun iyi ve kötünün akılcı bir şekilde analiziyle davranışları düzenleyici kurallar geliştirip geliştiremeyeceğidir. Mesela Tanrı'nın yapacağı değil yapması bilhassa gerekli olan ödül ve ceza gibi. Burada Tanrı'nın sınırsız bir güce sahip olduğu aklımıza gelir, eğer Tanrı gerçekten sınırsız bir güce sahipse temel olarak nasıl olur da insanın zorunlu ve yasaklı olduğu bazı durumlarda gerçekleştirdiği bazı fiillere ödül ve ceza vermek için insan aklıyla ilintili olabilir? Görüşlerini tartışmak için Katı Doğal Yasacılar adil bir Tanrı ile Tanrı'nın istekleriyle insan aklının birleştiği bir doğa görüşü geliştirdiler. Sadece iyi olanı yapan ve hiçbir şeye ihtiyacı olmayan adil bir yaradanın varlığının öngörüldüğü doğa, objektif olarak insanlık için iyidir. Sonuç olarak Katı Doğal Yasa Teorisi insanın akıl yoluyla iyi olanı doğadan çıkarabileceğini ve bulduklarını dini kurallara uyarlayabileceklerini savunurlar. Doğanın tecrübeye dayalı iyiliği Tanrı'nın amaçsal niyetini barındırır. Katı Doğal Yasa Teoristi Al-Cassas, Kadı Abd Al-Cabbar ve Abu Al-Husayn Al-Basri için "olgu ve değer"in birleşmesi onların doğal yasa teorilerinin ana karakteridir. Mübahın (ibaha) varsayımıyla ifade edilir. Tam tersine bir kanıt olmadığı zaman, her şey iyidir ve temelde yasal olarak izin verilir durumdadır.

Katı Doğal Yasa Teorisleri olgu ve değeri doğada birleştirdiler. Bunu yaparken doğayı gözlemleyerek insanoğlunun iyi ve kötü hakkında akıl yürütebileceğini kabul ettiler ve başlangıç olarak onların deneysel değerlendirmeleri kuralcı olanlara dönüştürüldü. Onlar deneysel değerlendirmenin kuralcı içeriğinin olgu ve değerin birleşmesinde olduğu ve Tanrı'nın doğayı insanoğlunun faydası için yarattığı görüşündedirler. İyi ve kötünün akılcı değerlendirmesi doğal gözleme dayanır. Bir davranışın akıl temelinde bir kez iyi olduğu farz edilirse ahrette cezalandırılacağı varsayımıyla bu davranışı yapmak zorunlu hale gelir. Esnek Doğal Yasacıların tersine Katı Doğal Yasacı teorisyenler doğanın katı ve değişmez

olduğuna inanırlar. Onların doğa algılarındaki bu istikrar Anver Emon' un onların yasa teorilerini "Katı" olarak adlandırmasının sebebidir[8].

1.3. KATI DOĞAL YASA'YA VOLUNTARİST ELEŞTİRİSİ

Anver M. Emon The İslamic Natural Law Theories adlı kitabında Katı Doğal Yasa'ya yapılan Voluntarist eleştirirlerden şöyle bahseder: "Voluntarist din adamları katı doğal yasanın dini anlamıyla ilişkilendirilirler ve Katı Doğal Yasaya inanmanın sadece Tanrı'nın kötü bir şey yapma imkânının olmadığına inanmak değil aynı zamanda bir kişiyi akli dayanakla yaptığı davranışlardan dolayı ödüllendirilip cezalandırılmaya mecbur olduğuna inanmak olup olmadığını" tartışırlar. Bu anlam Tanrı'nın sınırsız bir gücü olduğu düşüncesine rakiptir. Voluntaristler iyi ve kötü hakkında derinlemesine düşünmeye maruz kalmamış olan sınırsız güce sahip bir Tanrı teolojisini benimserler. Gerçekten Tanrı'nın "X iyidir çünkü Tanrı X'i ister" şeklindeki düşünülmüş kararı olmadan bu görüşlerin hiçbir anlamı yoktur. Hiçbir şey Tanrı'nın sınırsız gücünü zorlayamaz. Gönüllü din adamları eğer sadece akıl yoluyla elde edilen sonuçlara karşı şüpheli iseler o zaman insanoğlu Tanrı'ya, Tanrı'nın isteklerinden ayrı sadece insan kararlılığıyla doğan kuralları güçlendirmek için sadık kalır. Bu yüzden Tanrı'nın yargılaması insan aklının sorgulamasının sonuçları üzerinde olabilir. Bu olasılık muktedir bir Tanrı'nın varlığı ile hiç kimseye faydası dokunmayan bir Tanrı olasılığına meydan okur.

Voluntaristler dini kaynakların kutsal isteklerin yaptırım ve yasaklarını yansıtıp yansıtmadığının araştırılması gerektiğini savunurlar. Gerçektende Voluntaristlere göre "iyi", "haklı" ve benzeri terimler "Tanrı istiyor"dan farklı bir anlam barındırmaz. Böylece, Tanrı (kendi kararıyla ve olması gerektiği gibi) bazı şeyleri bizim için "iyi" ve "haklı" yapar[9]. Ancak bu yazılı kaynak yokken faaliyetlerin değerini belirlemekten kaçındıkları anlamına gelmemelidir. Onlar "yaratma" olgusunu anlamak ve ahlaki bir düzen kurmak için insanların akıllarını kullanabileceklerini söylüyorlar. İnsanoğlu iyi ve kötüyü deneysel bir konu olarak değerlendirir ve iyi ile kötü hakkında kültürel ve ahlaki gerçekleri ortaya koyar; fakat

[8] Emon, s. 25-27
[9] Emon, s. 25-27

bu gerçeklerin kutsal (ilahi) kaynaktan gelen zorunluluklar olduğu düşünülmemelidir. Mesela Şafi -eş'ari din adamı Al-juwayni (d. 478/1085)'nin belirttiğine göre "insanlar sürekli olarak en iyi yargılamalarını zarardan en iyi şekilde kaçınmak için (ijtinab Al- mahalik) ve doğada var olan çeşitli faydalardan (itibar Al-manafi) yararlanmak için yaparlar". Fakat ahlaki değer yargıları oluşturmak Tanrıdan gelen kuralları tanımlamaktan oldukça farklıdır (hukm Allah). Bir şeyin zorunlu veya yasaklanmış olması Tanrı'nın düzenlenmiş kuralların ihlaline ne ölçüde izin verip vermeyeceğiyle ilgilidir. "Hiç kimse izinsiz olarak yasaklardan ve uyulması gereken zorunluluklardan bahsedemez"[10]. "İyi ve kötü" etik terimlerdir, fakat bu terimler dini içeriğe katkı sağlamazlar. Katı Doğal Yasa cılar sonsuz mutluluğun (al sa'adat Al-ukhrawiyya) ancak akli yükümlülük ve iyinin peşinden koşma ile bulunacağını söylerlerken Voluntaristler bu bağın kutsal isteği iyi bilip bilmediğine şüphe ile yaklaşırlar. Hourani'nin dediğine göre; Bazı durumlar için akılcı yollarda mutluluğun kaynağının ne olduğunu keşfetmek ve süreç ve sonucun rastlantısal ilişkisinin ne olduğunu görmek mümkündür. Ancak; amaç ölümden sonra mutluluksa süreç-sonuç ilişkisinde akılcı bir ilişki kurmak mümkün değildir. (burada süreç belirli bir takım davranışlar sonuç ise öldükten sonra mutluluk anlamı taşır). Bu dünya daki davranışlarımızın öldükten sonra kurtuluşumuz üstündeki etkilerini sadece Tanrı bilebilir. Bu tür konuları çözmede Ya da karar vermede aklın bir yetkisi yoktur.

Voluntaristler Katı Doğal Yasayı iki zeminde eleştirirler;

1. Onlar doğanın yeterince kararlı, tarafsız ya da akla temel bir zemin oluşturmaya uygun olmadığını düşünürler; olgu değerle birleşmemiştir. Olgu ve değerin birleşmesine olan itirazları K. 17:15 e dayanır. "Biz bir elçi gönderene kadar cezalandırmayız"; bu ayet kutsal onayın ifadesinin bir kanıtının olması gerekliliğini kabul eder, iyi ve kötü hakkında akılcı bir sorgulamayı değil. Doğadan akılcı çıkarım yapmak hem Tanrı'nın hem de insanın kutsal istek hakkında çok fazla kapasitesinin olduğunu varsayar. Örneğin 11. yy âlimlerinden Ibn Hazm açık bir şekilde naturalistlerin değer ve olguyu doğada birleştirmelerinin bir tantanadan ibaret olduğunu söylemiştir (makabirat-Al-iyan). İnsanoğlu doğasında seks düşkünlüğüne, ayyaşlığa (içkiye meyilli olma) dinden sapmaya müsaittir. Tüm bunlar (Tanrı'nın yasakladığı şeylerdir) potansiyel olarak insan yaradılışının doğasında vardır.

[10] Fazlur Rahman**, İslam,** çev. M. Dağ, M. Aydın, Genişletilmiş İkinci Baskı, (Selçuk Yay., İstanbul1992), ss. 335, 358, 360

2. İkinci olarak onlar insanoğlunun akılcı ahlaki yargılarda bulunabileceği gerçeğini kabul ederlerken, bu kararlılığın kutsal yasanın kuralcı yetkisini varsaymayacağını ki bununla Tanrı ödül ve ceza da insan aklına bağlı olmaktadır. Tanrı'nın sadece iyi olanı yaptığını ve insanlığın iyiliğini gözettiğini varsayar. Voluntaristler bu teolojiyi özellikle Tanrı'nın sınırsız gücü olduğu gerçeğini yok saydığı için reddederler. Eğer Tanrı sadece insanlık için iyi olanı yaparsa ve insan aklı neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verebilecek ise insan belli davranışlarda ödül ve ceza için Tanrı'yı gerekli kılar. Bu olasılık; Tanrı'nın bütün sınırların üstünde ötesinde olduğu olasılığı, Voluntaristler için anlamsızdır. Bilim adamları için (Abu Ishak al -Shirazi gibi) Tanrı'nın hiçbir şekilde sınırlı olmadığı aksine istediği şekilde kural koyup ve yönetebildiği doğrudur (yaf'alu Allah ma yasha 'wa yahkumu ma yuridi).

Voluntaristler için yazılı kitap (kurallar) belli bir noktayı işaret etmediğinde kimse kutsal kural hakkında bir beyanda bulunamaz. Voluntarist ilim adamları bunun Tanrı'nın bir yasası olduğunu inkar etmezler onun yerine insanoğlunun yasanın ne olduğuna karar verebilecek bilgi düzeyinde olmadığını savunurlar. Sonuç olarak yazılı kaynağın olmadığı durumlarda Voluntaristler kutsal yasanın ertelenmiş bir hüküm: kimsenin tam olarak kuralcı mı yoksa yasakçı mı olduğunu söyleyemeyeceği bir yasa (tavakkuf waaf) durumunda olduğunu söylerler

Bununla birlikte Katı Doğal Yasa cıların bu duruma cevabı ertelenmiş hüküm durumunun (tawakkuf) gerçekle alakalı olarak izin verilebilirlikten (mübah) çok da farklı olmadığıdır. Her iki durumdan da anlaşılan sonuçtan kimsenin sıkıntı duymayacağıdır. Fakat voluntaristlerin cevabı şöyledir: olgu ve değerin birleştirilmesinde Katı Doğal Yasa olumlu akılcı çıkarımlara dayanır ve dolayısıyla iyilik yasal olarak izin verilenin (helal, mübah) altında yatan gerçek sebeptir.

Voluntaristler yazılı kaynak metinde bir bilgi olmadığında hayatlarımızı düzenlemek için bazı analiz (inceleme) yapılması gerektiğini kabul ederler. Bu durum bir bakıma yargıyı askıya almak olsada diğer yandan şöyle ya da böyle davranışlarda bulunmak bir sorumluluk getirmemektedir. Bu ikinci görüşe cevaben Voluntaristler akılcı varsayımını tercih ederler "istishab Al-hal" ya da süreklilik varsayımını tercih ederler ki bu da şudur: Yazılı olarak belirtilmemişse kişinin istediğini yapması durumunda kendisine hiçbir sorumluluk yüklenemez (istediği gibi

davranmasında hiçbir sorumluluğu yoktur). Bu akılcı bir varsayımdır ve kurallara uygun değerin olumlu akılcı açıklaması anlamına gelmez. Voluntaristler için devamlılık aklın kullanımını içermektedir; ancak bu durum sadece (büyük oranda) verilen (incelenen durumları) kapsayan uygun yazılı kaynak olup olmadığına karar vermek için kullanılır.

Aklın dinde varlıksal bir yetkisi yoktur. iyi ve kötü hakkında akılcı sonuçlar kuralcı yetki için ilham kaynağı değildir. Yazılı kural yoksa yasa (kural) da yoktur. Temel olarak devamlılığın varsayımı hızlı bir yasa koyucudan gelen zorunluluk prensibine zarar vermez''[11].

1. 4. ABU BAKR AL-CASSAS'IN KATI DOĞAL YASA İÇİNDEKİ "İZİN VERİLENLER" TEORİSİ

Katı Doğal Yasa'nin özünde yapılmasına izin verilen şeylerin varlığı prensibi vardır. Bu prensip bütün yaratılanların başlangıçta pozitif iyi olduğunu ve insanoğlunun bunu kısıtlamalar ve yasaklar hakkında endişelenmeden olumlu olarak kullanabileceğini varsayar. Bu prensibin önemi olgu ve değeri doğada birleştirmesidir. Bu prensip doğal yasa için önemli bir unsurdur. Nasıl işlediğini anlamak için Anver Emon Bağdatlı bir hanifi din adamı olan Abu Bakr al -Cassas ile başlar. Al-Cassas a göre davranışlar genel olarak 3 grupta sınıflandırılırlar:

- izin verilenler (mübah)
- zorunlu olanlar (vacib)
- yasak olanlar (mahzur)

Her gruptaki davranışlar ifa edildikten sonra sonuçlarına göre sınıflandırılmıştır. Örneğin izin verilen bir davranış yapan kişinin ne bu fiili gerçekleştirdiği takdirde ödül aldığı ne de gerçekleştirmediğinde ahirette ceza aldığı bir durumdur.

1. İzin verilen (mübah) fiillerde yapan kişi bu fiili gerçekleştirdiği zaman ödüllendirilmez Ya da gerçekleştirmedi diye ahirette cezalandırılmaz (günlük işler, yürümek oturmak vs.).

[11] Anver M. Emon, Islamic Natural Law Theories (Oxford:Oxford University Press, 2010) 30

2. Zorunlu (vacip) olanlar kişinin yaptığı için ödüllendirildiği ve yapmadığı için cezalandırıldığı davranışlardır (ibadet etmek).

3. Yasak (mahzur) olanlar. Kişinin yaptığı için ceza aldığı yapmadığı için ödüllendirildiği davranışlardır (dinen yasak olan şeyler adam öldürmek, hırsızlık, içki içmek vs).

Al Cassas temel olarak yazılı metinlerde nasıl değerlendirileceği belli (net) olmayan davranışlarla ilgilenir. Bu konuda başka din adamlarının bu tür davranışları eğer akıl tarafından kötü ya da zorunlu olarak belirtilmediği (kabul edilmediği) takdirde izin verilebilir olarak kabul ettiklerini söyler. Diğerleri ise başka türlü değerlendirilmeyen tüm davranışlar yasak olarak kabul edilmelidir derler. Al Cassa konuyu evrensel değerlerle diğerlerini birbirinden ayırarak irdeler ve derki; öncelikle vahiye göre bir davranış ona verilen değer değişmediği sürece vacip (zorunlu) olabilir. Bu durumlarda "vacip" akıl katında her durum için zorunlu olarak anlaşılır. Tıpkı "iman" sahibi olmak, hayırsevere müteşekkir olmak (skur Al-mun'im)[12] ve adaletli olmak (insaf) gibi. Aynı şekilde konular evrensel olarak ve değiştirilemeyecek şekilde kötü ise Tanrı'ya inanmama ve zulüm etme gibi rasyonel olarak da yasaklanmış gibi varsayılabilir. Özellikle şöyle der: vahiyden önce kötü olarak bilinen şey yasak ya da değiştirilemezdir. Al Cassas a göre evrensel din kuralları değişmez ve konu konu incelenmez. İster zorunlu ister yasak olsun bunlar evrensel kurallara uygunlukları akıl bazında sağlanmış davranışlardır. Akıl ayrıca zorunluluğa konu bazında hassasiyet katabilir. Al Cassas a göre; bulunduğu çevreye göre dini değerleri değişen davranışlar vardır. Kusursuz akla dayalı bir ortamda bu davranışların izin verilebilir, yasak ya da zorunlu olup olmadıklarını sonucunda fayda ya da zarar çıkıp çıkmadığına bakarak karar verebiliriz. Daha da önemlisi yazılı metinlerde olmayan ve evrensel değerler içinde bulunmayan davranışlar eğer zarardan ziyade fayda getiriyorsa "izin verilebilir" (mübah) olarak kabul edilir.

Al Cassas Usul Al- Cassas adlı eserinde bu "izin verilebilir kabul edilme"yi Tanrı bilim (din bilimi) bazında ve olgu ve değeri yaratışta birleştirir. Ve Tanrı nın doğayı 4 olası nedenle yaratmış olabileceğini söyler;

- Tanrı özellikle birinin faydası için yaratmamıştır (o zaman bu boşa harcama sayılır).

[12] Emon, Islamic Natural Law Theories (Oxford:Oxford University Press, 2010) s. 45-47

- Zarar vermek için yaratmıştır (o zaman bu çok kötü bir şey olurdu).
- Tanrı herşeyi kendi yararına yaratmıştır (bu dinbilimi açısından imkansızdır çünkü Tanrı (faydalardan etkilenmez ihtiyacı yoktur).
- Son olasılık, ki Al-Cassas tarafından uygun bulunan budur; Tanrı doğayı insanların faydası için yaratmıştır, çünkü yaratma insanlığın faydası için vardır.

Yaratmanın parçası olan tüm devinimler muhtemelen insanların faydasınadır. "Fayda" ve "zarar" için kullanılan terimler olgu ve değeri birleştirme sanatında kullanılan teknik terimlerdir. Olgu ve değeri doğada birleştirerek doğanın objektif olmadığı sınırlı olduğu veya ister istemez faydalı olduğu görüşünde olanlara karşı çıkar. "Faydalı olduğu varsayılan bir eylemden mutlaka fayda gelmelidir" der.

1.5. KADI ABDAL CABBAR'IN KATI DOĞAL YASA'SI (D.414-415/1025)

Anver M. Emen Abdal Cabbar hakkında şöyle yazar: "Abdal Cabbar Asadabad da doğmuş fakir bir ailenin çocugudur. Aslen Eşaridir fakat daha sonra din egitimine Basra da devam etmek ister. O zamanlar Basra Mutazilerin merkezi durumundadır ve Buveyhogullari hanedanliginin kültür merkezi konumundadır. Bu süreçte Abdal Cabbar eşariliği bırakarak Mutezile din adamligina geçmiştir. Bilgisi ve yazıları sayesinde kısa zamanda bir üne kavuşmuş ve Basra Mutezilelerinin lideri durumuna gelmiştir. Mutezile geleneğinin önemli yazarlarından biridir. Pek çok esere sahiptir". Abdal Cabbar genel katı doğal yasa teorisine katkıda bulunan belirli anahtar terimlere dayanan bir Katı doğal yasa teorisi geliştirmiştir. Bu terimler hayatını sürdürme (rızk), zorunluluk (taklif) Allah'ın yardımı (lütuf) yasal düzenleme (din) ve adalet (Al-ta'dil wa'l-twir)dir. Onun teorisi genellikle şu şekilde özetlenebilir. İnsanoğlu bir olgu olarak rızk sayesinde hayatını sürdürebilir. Rızk ceşitli şekillerde olabilir ve insanoğlunun hayatını devam ettirmesine yardimcı olur. Çünku rızk Tanrı tarafından verilmektedir. Olgu ve değerin doğada birleştirilmesini sağlar. Varliğın ilk seviyelerinde rızk normal olarak "iyi"dir ve herkese mübahtır. Çünkü Abdal Cabbar'ın teolojisine göre Tanrı sadece iyi olanı yapar. Dünya'daki her şey (insanoğlunun varlığı da dahil) temel olarak Tanrı'nın yaratmasının bir parçasıdır. Bu yüzden birincil seviyede Tanrı'nın iyiliğini yansıtırlar (başka türlü

belirtilmemişse). Sonuç olarak Abdal Cabbar'a göre insan davranışlarının (aksi kanıtlanmadığı sürece) yasal perspektiften yerine getirilmesine izin verilir oldukları varsayılır. İzin verilirlik ya da mübah olan şeyler (ibaha) Abdal Cabbar'a göre ne suçlanan ne de ödüllendirilen eylemlerdir. İlk anda bir eylem ne cezalandırılıyor ne de ödüllendiriliyorsa bu eylemin doğal değerinin ne iyi ne kötü yani nötr olduğu söylenebilir. Bununla bereber Abdal Cabbar'a göre "olumlu iyi" eylemlerin farklı kategorileri arasindaki eylemler başkası için suçlama içermeyen eylemlerdir. Çünkü izin verilebilen eylemler suçlama içermezler. Abdal Cabbar'a göre izin verilirlik temel seviyede bir iyilik içerir, bu durumda onu yaratmanın da bir iyiligi olduğunu varsaymaya götürür. Cabbar, rızkı en temel seviye de izin verilebilir dolayısısıyla da iyi olarak değerlendirilerek olgu ve değeri doğada birleştirir.

Yukarıda belirtildiği gibi Cabbar'ın "doğacı" tezi Tanrı'nın izin verilebilirliğin varolması için gerekli şartları yaratarak adil ve iyiden başka birşey yapamayacağı dini görüşüne dayanır. Tanrı'nın eylemlerinin hep bir takım fayda (naf) barındırdığını söyler. Bu fayda Tanrı için değildir başkasi icindir. Eğer Tanrı hiç kimseye faydasi olmayan birşey yaratacak olsaydı faydasız ve (akılsızca) davranmış olurdu. Tanrı boşuna ya da akılsızca birşey yapamaz ve Tanrı'nın yaptığı hep doğrudur ve insanlığın faydasını hedefler.

İzin verilirlik Cabbar'ın "doğal mantığı"nın ilk adımıdır. Rızk için yakarmak bu konudaki ileri tartışmaların ve yasal düzenlemelerin sadece başlangıç noktasıdır. Mesela, rızk dünya da herkes için ulaşılabilir olduğunda toplum düzenini sağlama da dağılımın (pay) nasıl olacağı önem kazanır. Rızk ilkel anlamda doğanın başlangıçta iyi olduğunu savunan dağılım (pay alma) şekline göre daha öncelikli olarak kabul edilir. Alınan payın üstüne bazıları diğerlerinden farklı şeyler isteyebilir ve dağılım zorunluluklar ve yasaklardan oluşan bir rejim (yönetim şekli) haline gelir. Edinilen malk ve mülkün doğal yasa teorisini geliştirmede bir benzerlik olarak kullanan Cabbar doğal zeminde insanın var olan yasa ve kurallarla nasıl mantığını kullanarak akılcı çıkarımlar yapabileceğini düşünür.

Bununla beraber Cabbar sadece pay dağılımının sağlıklı bir paylaşım olamayacağının farkındaydı. Bazıları açgözlülük veya zorlamayla daha fazla rızk talep edebilirler. Dağıtım sürecinin kendisi adil bir sonuç için mantık temeline dayanmalıdır. Sonuç olarak Cabbar rızk hakkındaki görüşünü lütuf terimiyle

simgelenen dini anlayışın içine yerleştirir. Lütuf insanların kutsal olarak yaradılışlarında varolan ve onları herzaman iyiye yönlendiren yapılarını yansıtır. Bu, herkes her zaman "iyi"yi yapacak demek değildir. Bununla beraber insanlar kendilerine doğuştan verilen iyi yi aramalarını sağlayan yanlarını ya da Tanrı'dan aldıkları iyilik, güzellik, adalet ve aklı (lütuf) göz önünde bulundurarak rızkın dağılımını takip etmelidirler''[13].

1. 6. RIZK TEORİSİ: OLGU VE DEĞERİ BİRLEŞTİRMEK

Abdal Cabbar'ın doğal yasa teorisinin temel terimlerinden biri insanların yasaya uygun bir şekilde hoşlarına giden onlara fayda sağlayan "rızk"dır. Abdal Cabbar rızk ın kendi hayrına (kendi faydası icin) yaratılmadığını fakat başkasının faydası için yaratıldığını belirtir. Rızk bütün insanlığın faydasınadır, çünkü ilk başta Tanrı belirli bazı kimseler için belirli bir rizk yaratmamıştır. Bu bağlamda su içmek ya da denizden balık yakalayıp yemek herkes için mübahdır. Bu tür şeyler "herkes için besin"dir. Sonuç olarak bunları fayda için kullanmak iyidir ve herkesin hakkıdır. Abdal Cabbar Tanrı'nın nimetlerini yaratırken bazı ayrıcalıklı kişilerin faydası için yaratmadığını herşeyi genel olarak hayatın genel faydası için yarattığını söyler. Bu, başlangıçtaki durumun hiç değişmedi hatta daha sonraki zamanlarda belirli şeylerin belirli bazi grupların faydası için onlara dağıtıldığı veya onların bunu hakettiği belirtildi. Tabiki doğayı paylaşan akıllı hayvanlar malları kendi aralarında paylaşırlar. Eğer X in bir miktar malı varsa o mal X'e aittir ve Y, X'in izni olmadan o malı kullanamaz. Fakat bu dağlımın özü Tanrı'nın rızkının herkes için olduğu ve hiç kimsenin varlıksal olarak bir mala sahip olmada önceliğinin olmadığı şeklindedir. Rızk teorisinden doğan "mübah" varsayımı Abdal Cabbar'ın olgu ve değeri doğada birleştirdiği kendi doğal yasa teorisi anlamına gelmektedir. Varsayıldığı şekilde yaratılmış olan şeylerin hepsi insanlık için, onların mutluluğu ve hayatlarının devamlılığı içindir. "Yaratma" insanlık için adil ve vermeye hazır bir yaratandan gelen bir nimettir. "Yaratma"da olumlu bir değer yüklüdür ve insanlara edindikleri faydaya dayanarak hayatlarını düzene koymaları için akıllarını (mantık) kullanma hakkı verir. Burada "mübah" teorik olarak Abdal Cabbar'ın olgu ve değeri doğada

[13] Emon, s. 55-58

birleştirmek için yarattığı mantıklı akıl yürütme anlamındadır. Abdal Cabbar yaklaşımını doğanın yaratılışının mantıklı bir açıklamasına dayandırmak için kurallara uygun akıl yürütmeyi (hukuki çıkarım) başlangıç noktası alarak tezini doğa temeline dayandırır. Abdal Cabbar doğal yasa teorisinin küresel mübah anlayışından çıkarları koruyan bir dizi yasal düzene dönmesi gerektiğini anlamıştır. Böylece "Aklımızla bize faydalı olan şeyleri bilir ve onları kullanabiliriz" şeklinde formülize etmiştir fakat buna rağmen izin verilen (mübah) davranışları mübah olma temelinde yapıldığında ne bize ne de başkasına kalıcı veya geçici zarar uygulamayan davranışlar olarak sınırlamıştır. Fayda özelliğinin daima var olacağını biliyoruz. Davranışların zarar durumlarının araştırılması başlangıçtaki hayatın devamının gerekliliği varsayımıyla çatışmaz. Dahası araştırmanın ikinci bölümü davranıştan edinilen hazzı hesaba katar. Eğer belirli bir şekilde davranmanın zararı varsa mantık (akıl) açısından bakınca o davranıştan kaçınmamız gerektiğini söyleriz. Abdal Cabbar şöyle demiştir: bir zarardan kaçınmak gerekiyorsa o zorunlu demektir (o zarardan kaçınmak zorunludur). Diğer bir deyişle X nerede zarardan kaçınıyorsa O bunu yapmakzorundadır fakat gerçekleşen eylemin sonucunda hiçkimse zarar görmüyorsa bu eylem izin verilebilir (mübah) olarak kalır.

Abdal Cabbar hiçbir davranışın sadece fayda ya da sadece zarar sağlamayacağının farkındaydı. Tüm eylemler bu ikisinin karışımını barındırır. "İyi" olarak tanımlanan hem bu dünya için hem de ahiret için geçerli olup kimsenin zarar görmediği ve kişinin faydasına olan eylemleri gerçekleştirirken hatta bunları ararken bile kişi bazı zorluklarla başetmek zorundadır. Abdal Cabbar şöyle der: "eğer X rızkını çıkarmak için yaptığı zorlu eylemlerden keyif alıyorsa yaptığı "iyi"dir. Zarar veren eylemlerden kaçınılması gerekir. Ancak çaba ve enerji sarfetmeden "iyi"ye ulaşmak mümkün değildir.". Abdal Cabbar "iyi"nin olgusal belirsizliğini anlamıştır ve "iyi" hakkında akılcı muhakeme yapabilmeye yardım etmesi için "zarar prensibi"ni kullanmıştır. Her zaman zorluk olmadan fayda olmayacaktır. Fakat izlenecek (takip edilecek) "iyi"nin kesinliği (açıklığı netliği) çekilen zorluk ve eziyet açısından anlaşılacaktır. Abdal Cabbar buna ek olarak Dünya ve edinilen mallar konusunu daha ileriye taşımak için bir "iddia prensibi" eklemiştir. Mesela Zayd'ın hiçbir zarar vermeden rızkını çıkarmasının mübah olduğunu ve elde ettiği üzerinde hak iddia ettiğini varsayalım. Abdal Cabbar'a göre, Zayd elde ettiğinin sahibidir ve

bu anlamda hiçkimsenin ona (malına) zarar vermeye hakkı yoktur. Ve bu noktada başlangıçtaki herkes için kullanılabilir (herkesin hakkı) olan şey bir sonraki paylaşım sürecinin ana konusu haline gelir ve bazı insanların davranışlarını kısıtlar. Mal mülk sahipliği yaratılanın insanlar arasındaki dağılımı ve bunları edinirken hangi hakların doğduğuyla ilgili bir süreçtir. Mesela; eğer X bir hediye alırsa (X'e hediye verilirse) diğer insanların aksine X o'nu en çok hakeden olur. Abdal Cabbar "iddia (haketme) kuralı"nı herşeyin herkesin hakkı olduğu (herşeyin mübah olduğu) durumla sonraki gelişmeler sonucu zorunlulukların ve yasakların iddia ve zarar prensiplerinin birleşimini yansıtmak için kullanır. Mal mülk edinme yasası bilim ve felsefe kanunlarıyla yapılan bir analogy önerir ki Abdal Cabbar zorunluluğun doğal teorisiyle mal mülk edinme kurallarını açıklamak için onu kullanır.

Abdal Cabbar ayrıca zarar prensibini dünya ve edinilen mallar konusunda daha ileriye taşımak için"claim principle "iddia prensibi"ni açıklamıştır. Mesela Zayd hiçbir zarar vermeden rızkını elde ediyor ve kullanıyor. Bu noktada O'nun üzerinde hak iddia ediyor. Abdal Cabbar a göre Zayd O'nun sahibi olur ve buna hiç kimse itiraz edemez. İşte bu noktadan itibaren başlangıçtaki herkes için kullanılabilir (herkesin hakkı) olan şey bir sonraki paylaşım sürecinin konusu haline gelir ve bazı insanların davranışlarını kısıtlar. Mal mülk sahipliği yaratılanın insanlar arasındaki dağılımı ve bunları edinirken insanlara hangi hakların doğduğuyla ilgili bir süreçtir. Mesela X bir hediye alırsa (X e hediye verilirse) diğer insanların aksine X O'nu en çok hakeden olur. Abdal Cabbar "iddia (haketme) kuralı"nı herşeyin herkesin hakkı olduğu (herşeyin herkese mübah) olduğu durumla iddia ve zarar prensiplerinin birleşimini ifade ettiği durumları yansıtmak için kullanır. Mal mülk edinme yasası bilim ve felsefe kanunlarıyla yapılan bir analogy önerir ki Abdal Cabbar burada zorunluluğun doğal teorisinin nasıl başladığı ve zorunluluk ve yasakların mal mülk sahipliği konusunda nasıl bir sistem doğurduğunu açıklar.

Paylaşımı destekleyen, koruyan akılcı kurallar yasak ve kısıtlamalardan oluşan yasal sisteme katkı sağlar. Bu yüzden yasaklar ve kurallar rızk konusunda farklı insanların iyi olanı takip etmek için kullanılan faiz ve karmayı değerlendirmelerini yansıtır. Fakat sırf bu yüzden şimdi kural ve yasaklar hakkında karar verebiliyoruz diye rızk konusunda en başta söylenenlerin yanlış olduğunu düşünemeyiz. Abdal Cabbar için rızk ın olduğu heryere yasal düzenin başlangıcını

yerleştirebiliriz. Abdal Cabbar: "eğer rızk birisinin ise O'ndan keyif almasını engelleyen her kim olursa suçlanacaktır." der ve örneklemek için bir hikâye anlatır. Bir kadın bir kediyi aç bırakır. Kediyi onun için mübah olan bir şeyin zevkinden mahrum bırakmış olur. Bunun için sadece suçlanmamış aynı zamanda cehenneme gönderilmiştir. Abdal Cabbar'ın teorisi temel olarak olgu ve değerin birleştirilmesinde "mübah" kuralının varlığını esas alır. Bu teorik engeli aşmak için Abdal Cabbar içinde sahip olunan hakların yasal sonuçlarının tanındığı kendisine ait kuramının bir sonraki aşamasına geçer[14].

1. 7. İNSANİ MİZAÇLAR (LÜTUF) VE DOĞAL TEOLOJİNİN KURULMASI

Abdal Cabbar kendi doğal yasa teorisini daha ileri taşımak için insanların "rızkın faydacı doğasını ve ilk dağılımın uygulandığı dönemdeki düzeni" anlayabilmelerini sağlayacak bir çeşit rehberlikle yaratıldıklarını söyler. Bunu yaparkende lütuf konseptini (görüşünü) gündeme getirir. Heemskerk şöyle der: "Lütuf bir kimseyi bir eylemi gerçekleştirmek için motive eder (lütufun kendisi motivasyonun kaynağı değildir), lütuf bir eyleme sebep olmaz ama insanı bir eylemi gerçekleştirmek için harekete geçirir. Abdal Cabbar'ın katı doğal yasa teorisinde "Lütuf" Allah vergisi insana özgü mizaci iyilik ve motivasyonlardır ki bunlar bizi iyiye yönlendirir ve kötüden uzak tutar lütuf bizi kuralları uygulama konusunda yönlendirir ve bizi motive eden bir çeşit kutsal destekle günahtan kaçınıp kabullenişi seçmemize yardımcı olur.

Anver M. Emen'a göre Abdal Cabbar şöyle der: Lütuf kişiyi kabullenişe (itaate) çağırır. Kısaca Lütuf bizi iyiye yönlendiren mizaci bir özelliktir. Tek başına bir eylemi belirlemez ama insancıllığın kutsal bir şekilde yaratılmış olan iyinin içsel anlamını temsil eder. Lütuf insanların içindedir ama Allah tarafından bahşedilmiştir. Açıklamak için Abdal Cabbar bir inanışla ilişkilendirir. Buna göre Allah gönderdiği peygamberler ve onların getirdikleri kurallarla (her ne kadar bu kuralların bazıları peygamberler tarafından gelse de) insanlığa kutsal rehberlik bahşetmiştir.

[14] Emon, s. 65

Allah kuralların doğrudan dile getirilmesinden uzak tutulmuş olabilir. Fakat peygamberler bu kuralları kendi şartlarına göre dile getirdiklerinde bunu toplumlarına bu yasaları (kuralları) dile getirmeleri için onlara kutsal rehberlik sağlayan Allah'ın gözetiminde yapmışlardır. Kuralları (yasaları) peygamberler dile getirmişlerse de esin (ilham) kaynakları Allah'tır çünkü peygamberler Allah'ın insanlığa lütufudur. Abdal Cabbar, peygamberler gibi insan karakterinin de insanlığa içlerindeki "iyi"'nin ortaya çıkması için Allah belirtir. Tarafından bahşedildiğini Allah bizimle direk olarak konuşmayabilir fakat bizim lütufun varlığını ve karakter özellğinin içeriğini bilmemiz Allah'ın isteklerini ve O'nu mutlu etmek için yapmamız gerekenleri bilmemizi sağlar. Gerçekten de Allah'ın istediği gibi olabilmemiz ve doğru kararları verebilme konusunda içgörümüz için Lütufa güvenebiliriz çünkü Abdal Cabbar'ın bize hatırlattığı gibi Allah sadece "iyi"yi yaratır ve kötüyü yaratma kapasitesine sahip değildir**.** İyilik Tanrı'dan geldiğindendir ki; içinde lütufu barındırır ve bu bağlamda seçimlerimizin değerlerine katkı sağlar. Lütuf ile biz direk olarak değil ama dolaylı olarak yönlendiririliz ve seçimlerimiz de bu yönlendirilmenin doğasını yansıtırlar.

Lütufumuzun yönergelerini izlediğimizde lütuf ile gerçekleşen eylemin belirtisi arasında bir tutarlılık (uyum) olduğu görülür. Abdal Cabbar bu tutarlılğı "tawfik" olarak adlandırır. Aynı şekilde Lütuf kişiyi kötülük yapmaktan alıkoyarsa lütuf ile bu kaçınma arasındaki uyum "işma" olarak adlandırılır. "İşma" veya günahsız. Bu adlandırmayla ilgili Abdal Cabbar'ın belirttiği problem (pek çok din adamının da itiraz ettiği şey) ancak peygamberlerin günahsız olabileceği (ya da şiilerin imamlarının günahsız olacağı) sıradan bir insanın günahsız olamayacağı gerçeğidir. İnsanlar doğal olarak iyiye yönlendirilmişlerdir ancak iyiyi yapıp yapmama konusunda özgürdürler. Her insan lütuf ile ödüllendirilmiştir ancak pek azı "tevfik" ve "işma"yı tecrübe eder.

1.8. ARZU VE DOĞAL AKIL (MANTIK)

Teorisini sonuca taşımak için Abdal Cabbar (her ne kadar doğal akıl teorisi içinde ilgisini doğal hayatın sınırsız ve tuhaf tuzaklarından kaçınmaya yöneltmesi çelişkili görünse de) lütuf teorisini insan arzularına bağlar. Fakat mantıklı bir

sorgulamada subjektiflik imasından kaçamadığı için Tanrı ve arzu arasındaki ilişki hakkındaki teorisini aklın yetkisi olarak dile getirebilmek için onu tartışarak kuramlaştırmak zorundaydı.

Abdal Cabbar a göre Tanrıdan gelen ilk iyi şey Onun varlığın pek çok yönde tecrübe edilmesi için "yaşam"ı ve "arzu"yu yaratmasıdır ki onu tecrübe eden şükranlık duyar ve ondan hoşlanır. Birey arzuya sahip olmalı ve ona güvenmelidir aksi halde yaratılmanın bir hazzı olmaz. Tabi bizler yaratılmayı hislerimizle tecrübe eder ve biliriz. Fakat arzu olmadan huy (tabiat) eğilim ve meyillerimizden nasıl anlamlı bir şekilde söz edebiliriz? Duyular (hisler) dünyayı bilmek için deneysel bir zemin sağlar; fakat arzu bu dünyanın normal düzenine bir kişinin bir şeyi başka bir şeye tercih etmesinin ışığında bir katkı sağlar. Aslında Abdal Cabbar eğer arzularımızı yaratmamış olsaydı Tanrı adil olamazdı diye düşünür. Bununla birlikte bizdende Ona itaat etmenin zorunluluğunu bilip müteşekkir olmamızı bekler: "O'nun için duyuları arzuları olmayan bir varlık yaratmak pekiyi bir şey değildir, mecburiyetin olmadığı yerde mizaci eğilimlerin olması gibi. Duyular sadece dünyayı tasvir edebilirler. Fakat arzular özellikle bize nasıl davranıp davranmamamızı söyleyecek bir otoritenin olmadığı durumlarda bizim eğilimlerimizi, tercihlerimizi, meyillerimizi mümkün kılar. Diğer bir deyişle yazılı kaynak yokken, kendi performansımız için hangi aracı kullanacağımıza kendimiz karar veririz. Duyularımız (hislerimiz) bize seçeceğimiz yolun faydamı yoksa zarar mı vereceği hakkında az çok bilgi verir. Ama arzu (istek) ve eğilim (meyil) olmadan yapılan herhangi bir seçim olması gerekenden eksik olacağı için ahlaki ve yasal olarak anlamsız olur. Abdal Cabbar için işte bu yüzden insanın arzu ve istekleri doğal yasa mantığında başlangıç noktasını oluşturur.

İnsanın arzu ve isteklerinin önemi geçici hevese meyleden bir mizaç ya da mantığın saf sübjektif bir tez haline indirgenerek yasayı zarar görebilir kılması için kurgulanmamıştır tabi ki. Hatta tam tersine arzu bireyin ahlaki davranışlarının nedenini oluşturur. Abdal Cabbar arzularımızın her zaman iyiyi hedeflemediğini anlamıştır. Ayrıca her iyinin de arzu edilmesi gerekmediğinin farkındadır ve dahası arzu ettiğimiz bazı iyiler acıya sebep olur ve zarar verir (Alam). Diğer bir deyişle, acı veren ve zor olan "iyi" hiç şüphe yok ki bizim kişisel tercihlerimizin karşısında yer alır ve her şeye rağmen iyidir ve takip edilmesi gerekmektedir. Bu gibi durumlarda

(onu takip etmenin) zorluğunu "kötü" olarak değerlendirmek bir hata olur. Çünkü bu zorluk "iyi"yi elde etmek için yapılması gereken şeyin bir parçası olabilir. Aslında hiç bir zorluk olmadan ve hiç bir çaba gösterilmeyen bir bakış açısının Abdal Cabbar için fazla bir önemi yoktur. Mesela şöyle yazmıştır: "eğer birisi bir başkasından yükümlülük diye tanımlanan birşey yapmasını istesin ama bu eylem hiçbir zorluk gerektirmeyen bir eylem olsun (güzel birşeyi yemesini istesin mesela) bu bir yükümlülük olarak karakterize edilemez". Burada kastedilen "zorluk" kısmen anlamlıdır çünkü Abdal Jabar kendi anlayışında "arzu"yu insanın gelip geçer hevesli (maymun iştahlı) mizacıyla değil yaratmanın kutsallığıyla bağlanacak şekilde birleştirir. Mesela bir insanın cezalandırılması gerektiğini varsayalım (Al-iKab) Eğer kişi cezalandırılmaya değerse cezalandırma iyidir. Ceza hakediliyorsa acı vermesine rağmen "iyi"dir. Ceza suçlu açısından kesinlikle istenen birşey değildir fakat hakedilen cezayı çekmek yetki ve sorumluluk veren bir sistemde kutsal istek için önemli olduğundan iyi bir şeydir. Böylece "arzu"nun normal kalitesi "şey"lerin doğal düzeni içinde daha kapsamlı bir sorgulamanın içine yerleştirilmiştir. Abdal Cabbar'ın Katı Doğal Yasasında "arzu"nun rolü hukuk ilmine insani olan ile kutsal olanın ne çok kararsız ne de ahlaki değerlere engel olacak kadar kararlı olmadan birleştirebilmesine olanak tanır.

Bizim arzularımız ve "lütuf" (bizim de bir parçası olduğumuz) yaratmanın bilgeliğini anlayabilmemizi sağlayan araçlardır. Abdal Cabbar yaratmadaki bilgelik düşüncesini tam olarak yakalayabilmek için "illa" terimini kullanır. "İlla" bilgeliğin "yaratma"yı iyi kılan (şartlara bağlı) çevresel durumu anlamındadır. Diğer bir deyişle "illa" insan aklının sorgulamasına duyarlı ve "yaratmanın" ne istediğini bilen (kararlı) ve faydalı kalitesini gösteren ortamları kapsar. "illa" Cabbar'ın doğal yasa teorisinde kişinin arzularının onun doğal dış dünya ile bağlantısını kesecek hale gelmesine engel olmak için mantıklı akıl yürütmenin odaksal noktası olarak işlem görür. Gerçekten de Tanrı bile bir eylemin kurallara uygunluğunu anlamak için onu çevreleyen şartların neler olduğunu bilmenin gerektiğini bilir: "Tanrı'nın bir şeyin iyiliği hakkındaki bilgisi O'nun tercihini yönlendirir". Bakış açısını açıklamak için Cabbar şöyle yazmıştır: "Allah için Zayd ın oturması ya da ayakta kalmasının iyi bir yanı yoktur bunlar için onu zorlamaz ama kefaret konusunda insaf ve şükretme önemlidir bunları bekler". Burada oturma ya da ayakta kalmanın zorunluluğu kişisel eylemlerde diğer

eylemlerdeki gibi belirgin bir amaç ya da faydanın olmadığını belirtmek içindir. Sonuç olarak bir eylemin içindeki iyilik onun gerçekleştiği ortama bağlıdır ortam eylemi iyiye dönüştürebilir.

Tabi ki çevresel faktörler ve ortam bizim doğal dünya yı sorgulama işimizde "iyi"ye bir miktar belirsizlik katabilir. Doğanın insanoğlunun kararsızlığına karşı akılla muhakeme etme işine tarafsız bir temel sağladığına bakılırsa bazı şeylerin belirli olması çok da gerekmemektedir. Dahası insanoğlu kendisine verilmiş olan sınırlı yetenekleriyle bilgi açısından zayıf bir durumda olduklarından her eylem için verilen metnin tamamını bilmeleri mümkün değildir. Bununla beraber Abdal Cabbar bir eylemin çevresel şartlarının bilinmesinin gerekmediğini söyler. Şöyle der: "bütün eylemlerimiz düşünce temelinde çoğunlukla doğrudur." Muhtemelen sadece Allah kusursuz bilgiye sahiptir. İnsanlar yanılabilirler: onların tespitleri kesin ve açık değildir. Bununla birlikte gerçeklere dayalı şüphe tarafından çevrelenmiş doğal düşünme hala geçerliliğini korumaktadır. Örneğin, Abdal Cabbar şöyle der: "çoğunlukla düşünce bazında birey alım satım ticaret (husn Al- tijara) gibi diğer faaliyetlerin iyi olduklarını bilir." Biz bu iyiliğin temelindeki şeyi iyi tanırız, o kar (ribh) olasılığıdır. Kar etme olasılığının varlığı ticareti iyi yapan şeydir. Diğer verilen durumların hiçbirinde gerçek kar garanti değildir. Onun gerçeksel tek olabilirliği ticaretteki münferit işlerin iyi sayılması kurallarla ilgilidir.

Fakat yukarıda bahsedildiği gibi aslında sadece Allah insanlara bir mizaç ve huy verdiği ve belirli bir şekilde davranmalarını istedi diye insanlar böyle davranmazlar. Allah'ın isteklerinin tam tersinde davranabilirler. Bu olasılık akıl, arzu ve ahlak arasında "irade" adını verdiğimiz başka bir etkileşim doğurur. İrade belirli bir davranış kalıbını seçmek ve bu gidişatı yönlendirmedeki kararlılığı içerir. Bireyler her eylem için lutuflarının ve arzularının ışığında ve doğal dünya'nin ortama bağlı faydaları ile rızklarını çıkarabilecekleri yeri araştırarak kusursuz bir eylemi gerçekleştirebilecekleri bir istek yaratırlar. Bu istek ya da niyet bireyin analiz sürecinde yer alabilecek güç ve kapasitesiyle ilgili olarak şekillenir. Bu insani kapasite ahlaki sorgulamayı mümkün kılan yani anlama kapasitesi dediğimiz vasıtalara dayanmaktadır. Bu kapasite bireyi güçlendiren ve onun belirli bir isteği şekillendirebilecek hale gelmesine yardımcı olan lütuf la birleşmiş vaziyettedir. Lütuf ve akıl kapasitesi Allah'tan gelir, ve birey bu ikisini doğru veya yanlış bir

şekilde davranacak bir istek yaratmak için kullanır. Allah'aynı lutuf ve anlama kapasitesine şüpheli yaklaşan birini yavaş yavaş eğitir bunlara inanacağını düşündüğü bir diğer kişiyeyse güvenir. Bir kişi her durum için içinde bir fayda barındırıp barındırmadığına karar vermek için bu her iki özelliği değerlendirmelidir. Gerçi ulaştığı bilgi ne olursa olsun zayıf olacağından hiç bir zaman davranışının istenen şey olup olmadığını anlayamayacaktır. Abdal Cabbar buna (zan) adını verir ve şöyle der: "Zan eylemlerin iyi olma hallerini (iyiliklerini) belirleyen çevresel şartlar olabilir."[15].

1. 9. ADİL BİR TANRI'DAN YÜKÜMLÜLÜKLERİN MANTIĞI

Abdal Cabbar'ın doğal yasa teorisi kavramsal anahtar terimlerini Allah'ın istekleriyle insanın ahlaki değerlerini birleştirmek için dini zorunluluğun kaynağı olarak aklın hakimiyetini kabul eden bir şekilde kullanır. O'nun teorisi Allah'a olan yükümlülüklerin her zaman açık ve net olmadığı bazen bizim onlar üzerinde düşünmemiz gerektiğini savunan tezi destekler niteliktedir. Ve şöyle der: "Allah'ınsanların direk olarak bilgilendirdiği zorunlu olan veya tavsiye ettiği eylemlerde bulunmalarını ister, ya da bunların kanıtını gösterir. Allah akıl yoluyla veya aktarılagelen bilgiler yoluyla bunların bilinmesini ister bunlar tabu değildir (Jihat Al-Sam). Bu yüzden Allah her iki bakış açısını da zorunlu kılar.

Abdal Cabbar'a göre yükümlülükler için onları uygulatacak birine ihtiyaç vardır ve bu Cabbar için bütün kötülükten kaçınan ve bir sebep ya da mazeret olmadan ceza uygulamayan adil bir Tanrı'dır. Geçerli bir yükümlülük ondan sorumlu birisine ihtiyaç duyar (mukallaf) ve bu yükümlü kişi lütuf sahibi ve eylemlerini gerçekleştirmek veya kaçınmak için zorlanmaya ihtiyaç duymayan biridir. Bu kişi eylemlerini özgürce araştırıp seçme kapasitesi olan biridir ve bu gereklilik işte bu yüzden yükümlülük kaynağı olarak aklın rolünü neden göz önünde bulundurmamız gerektiğini bize söyler. Bu tek kaynak olmayabilir fakat önemli bir kaynaktır. Katı Doğal Yasa teorisi doğal akla göre düzenlenmiş olduğundan Cabbar'a göre yükümlülüklerin net bir şekilde emredilmeleri gerekmez. Açık (net) emirler (amr) kuşkusuz ki emri verenin niyetinin açıkça görüldüğü en net emirlerdir. Fakat emirler

[15] Emon, Islamic Natural Law Theories (Oxford:Oxford University Press, 2010) s. 25-

tek bir formdan oluşmazlar. Örneğin Abdal Cabbar bu konuda bir efendi ile kölenin varsayılan hikâyesini temel kabul eder. "Eğer Efendi (sahip) köleyi bazı işaretlerle de (bi Al-ishara) (imalarla) aynen açık bir şekilde emirler vererek yönettiği gibi yönetiyor ve kölenin (afhamahu) eylemde bulunma arzusu duymasına sebep oluyorsa yöneten kişi (emir veren) olarak kabul edilebilir." Bu işaretler yükümlülükleri azaltma ya da olumsuzlaştırma şeklinde değilde sadece onları açık ve net olmayan bir biçimde anlatan işaretler olabilir. Emir net olmadığı zaman Abdal Cabbar'ın Katı doğal yasası Allah'ın bir şekilde irtibata geçip isteğini belirteceğini varsayar. Bu iletişimci süreç Abdal Cabbar tarafından "ta'rif" yani bilgilendiren, yönerge gönderen olarak adlandırılır. Yöneten (obligator) yönetilene bilgi vermelidir (yapılması gerekenleri bilgilendirmelidir). Yönetilen çevresini araştırarak yükümlülüğü hakkında dolaylı olarak veya direk olarak mı bilgilendirildiğine karar verebilir.

Peki Allah'tan gelen kutsal isteklerin gerçek göstergesi olarak neyi kabul ederiz? Bunu bulmak için belkide bütün yapmamız gereken Allah'ın gerçekten insanların bazı eylemleri gerçekleştirip gerçekleştirmemesini isteyip istemediğini sorgulamaksızın çevremize bakarak fayda, zarar, ve bir eylemin zorluk derecesini değerlendirmektir. Diğer bir deyişle Allah'ın isteğinin ne olduğunu bilmediğimiz durumlarda eylemin zorluk derecesiyle ilgili araştırma yapabiliriz. Fakat deneysel gerçeklik ya da zorluk derecesi (mashakka) araştırmaya fazla odaklanırsak analitik süreçteki kutsal isteğin rolünü bir hayli marjinalleştirmiş oluruz. Eğer böyle olsaydı Allah'ın isteklerini doğal aklın sorgulama sürecini temel kabul eden yetkiden ayırırdık. Fakat tüm bunlardan da anlaşıldığı gibi Allah'ın niyeti hep "yaratma"da vardır Abdal Cabbar tarafından verilen rızk, lütuf, ve tamkin kavramları arzularımızı ve akli kapasitemizi kutsal bilgelikle yaratılmış dünya ya bağlayan bağlardır. Abdal Cabbar'a göre biz sadece eylemlerdeki zorluğun gerçeksel varlığını ya da dünya da varolan faydayı araştırıp bulgularımızı yasalarla birleştirmiyoruz. Tam tersi yükümlülük Allah'ın yaratıcı gücünün ve adil karakterinin belirli öncüllerine dayanmaktadır. Bizim yükümlülüklerle ilgili bilgimiz Allah'ın aklımızı ne kadar mükemmelleştirdiği ve istekleri'nin işaretlerini bize ne kadar gönderdiğine dayanmaktadır. Diğer bir deyişle insanların gerekli kapasitesi olmalı Allah'ın da adalet adına bize araştıracağımız yeterli kanıtı vermesi gerekir.

Örneğin, farzedin bir köle sahibinin susadığını biliyor ve ona su veriyor. Sahip susadığına dair hiçbir belirti göstermiyor, fakat köle kendisi sahibine su getirmeye karar veriyor. Burada kölenin davranışı yerine getirilmesi zor bir eylem olmadığından yükümlülüğün yerine getirilmiş olması eylemi özel kılmak adına bir anlam ifade etmemektedir. Yükümlülüğün zorluğu bir isteğin yerine getirilmesi kölenin hayatında bir zorunluluk olarak ortaya çıktığında doğmaktadır. sonuc olarak eğer efendi kölenin bu eylemi yapmasını isterse yükümlülüğün temeli oluşmuş olur. Fakat sadece niyet yeterli değildir. Kölesini yönetmek için sahip yükümlülük ortaya çıkmadan iletişim (tarif, ma yakumu makam Al-tarif) kurmak adına birşeyler yapmalıdır.

Tarif le Allah'ın insanlara neyi açıkladığını anlamak için bireyin sadece belli yeteneklere sahip olması yetmez ayrıca bilgiye de sahip olması gerekir. Yani bir birey in (mükellef) bir yükümlülüğü kendi yetenekleriyle ve sahip olduğu özellikleriyle yerine getirebilecek kapasiteye sahip olması ayrıca bu yükümlülüğün onun üzerinde geçerli olması için gerekli bilgi ve kültür birikimine de sahip olması gerekmektedir. 98 Fakat yükümlülüklerin bilgisi onların altında yatan çevresel faktörlerin bilgisinden farklıdır. Bir birey karşılaştığı durumların detaylarını kendine güvenir bir biçimde ayrıntılı olarak anlatabilecek bilgiye sahip olamayabilir ama bu durum onun yükümlülüklerini kurallarına uygun olarak yerine getirmesine engel olmaz. Abdal Cabbar'ın kurallara uygun otorite (yetki) teorisi yükümlülükleri onlar hakkında akılcı düşünme kararlığından ödün vermeden açıklar.

Düşünceyle ilgili varolan yaygın kanı (ghalabat Al-zan) bilginin pozisyonunun (makam Al-ilm) birşeyin kötüsünün, iyisinin, ve yükümlülüğünün bilinmesi olduğunu farzeder. Ancak bilginin pozisyonunu bir eylemin onun altında yatan gerçeklerin neler olduğunu düşünerek farzetmeye gelince, bu yeterli olmaz. Diğer bir deyişle yaygın kanı bir eylemin tecrübeye dayalı gerçekleri hakkında bilginin kesinliğiyle ilgili bir iddiada bulunulamayacağı şeklindedir çünkü bir eylemin gerçekliği bir bireyin onu tamamen anlamasına yetecek akli yeteneklerinin kapasitesinin üzerinde olabilir. Ahlaki değer yargısı ve yükümlülüğün değerlendirilmeleri özellikle insanların aktivitelerini yönetecek mantıklı bir kanıt ve temel alınabilecek kurallar yoksa deneysel değerlendirmelerden önemli ölçüde farklıdır. Mesela bir birey bir davranışın kesinlikle belli olan ayrıntılarını

belirlemekte başarılı olamayabilirken bir diğeri ise olabilir. Örneğin, Abdal Cabbar müslümanların namaz kılarken kabe ye nasıl döndüklerinden bahseder. Kâbe den çok uzakta olmalarına rağmen O'na bakarmış gibi dua etmeleri gerekmektedir. Kâbe'nin yönü kesin olarak bilinmemesine rağmen O'na dönmenin zorunluluğu açık ve net olarak bilinmektedir (wujub Al-tawCabbarjuh ilayha ma'lum). Kâbe'nin yönüyle ilgili farklı düşünceler olabilir ama O'na dönerek namaz kılma zorunluluğu açık ve nettir.

Bu şekilde, bir eylemi onun tüm ayrıntısını ve hangi çevresel şartları kapsadığını bilmeden de normatif değerini açıkça söyleyebiliriz. Bir bireyin bilgi eksikliği onu inkâr etmek içn geçerli bir neden değildir yükümlülükleri doğal bağlamda açıkça dile getirmelidir. Abdal Cabbar için önemli olan bir eylemin bütün ayrıntısını bilmek değil, onu yerine getirdiği takdirde kişinin bir fayda sağlayacağını bilmesi ya da zarardan korunacağına ikna olmasıdır. Mantık olarak esas alınan muhtemel bir zarardan kaçınmanın zorunlu olduğudur (Al-madarr Al-maznuna) tıpkı kesinlikle belirli olan zarardan kaçınmanın zorunlu olduğu gibi (Al-madarr Al-aluma). Bizim bilgilerimize göre zarardan kaçınmak zorunludur ve o zararın muhtemel veya kesin olması durumu bir değişiklik ifade etmez.

Abdal Cabbar'ın rızk, lütuf, ve illa terimleriyle konuya getirdiği bakış açısıyla çizdiği çerçeve aklın hakimiyetini esas olarak tanır ve bizim kaçınılmaz yanılma durumlarımızı adil bir Tanrı nın dini ile açıklar. O şöyle der: "birey akıla ihtiyaç duyar çünkü onunla yükümlülüklerinin neler olduğunu ve ne kadarıyla yükümlü olduğunu bilir mesela sahip olduğu şeyleri geri verme (radd Al-wadi-a) ve yaradana şükretme (shukr Al- mun'im), zulmün kötülüğü (Kubh Al-zulm) kadar iyiliğin "iyi"liği (husn Al-ihsan) gibi". Akıl yoluyla yapmakla yükümlü olduğu şeylerin bilgisine araştırma yoluyla da (Al-istidlal) yazılı kutsal kaynaklara ulaşır. Onun kanıt (adilla) araştırmasına izin yoktur, tabi akli bir yeteneği (kamil Al-akl) ve kanıt bilgisi (âlim Al-adilla) yoksa. O akla tüm yükümlülüklerini yerine getirmek için ihtiyaç duyar çünkü aklını kullanan bir varlık değilse eğer eylemlerin çevresel şartlarını -onları yerine getirdiği takdirde-nerede ödül nerede ceza alacağını bilemez. Abdal Cabbar için akıl, yükümlülüklerin yerine getirilmesi için zorunlu bir unsurdur. Bazı durumlarda kendisi devreye girerken bazı diğer durumlarda ise bir eylemi kutsal yazılı kaynaklarla bağlantılı olarak değerlendirir. Normatif değerlendirmeleri

açıklamak için akla dayandırdığı kısım oldukça geniştir fakat ahlaki değerlendirmelerin hepsini kapsamamaktadır. Şöyle der: "mükemmel akılla (kamal Al-akl) birey bazı kötülükleri, (ba'd Al-mukabbahat) bazı iyilikleri (ba'd Al-muhassanat), ve bazı yükümlülükleri (ba'd Al-wibat) bilir. Zulmün kötülüğünü, nankörlük ve aldatmacanın bir fayda sağlamadığını ya da zararı azaltmadığını bilir. Cömertliğin, (husn Al-ihsan) nazik olmanın (tafaddul) iyiliğini bilir. Yaradana müteşekkir olmanın yükümlülüğünü, ya da sorulduğunda ödünç aldıklarımızın geri verilmesi gerektiğini ve her zaman doğru davranmanın gerektiğini bilir. Yine bilir ki iyilik yapmasına bir engel yokken kötülük yapanı suçlamak ve yapmaması için bir engel yokken yükümlülüklerini yerine getirmeyeni suçlamak iyidir. Öğrenmek iyidir çünkü öğrenilmediği takdirde birey araştırma yapmamasının (Al-nazar) yanlış olduğunu bilemez oysa yerine getirilmesi gereken yükümlülük bilginin üstüne oturtulmuştur. Adaletin bilinmesi onsuz mümkün değildir çünkü iyi ve kötü arasındaki farkı bilmeden Tanrı'yı kötüden ayrı (muaf) tutamaz ve iyiyi O'nunla (Tanrı) bağdaştıramaz. Tanrı'dan gelen pek çok yardım (Al-alt af) ve sosyal faaliyetler (maslahatlar) bu mantığa dayalı bilgi olmaksızın anlaşılamaz. Birey hala var olan kötü eylemlerin akıl veya yazılı kaynaklar yoluyla gelip gelmediğini bu bilgiye ulaşmadan bilemez.

Bu yüzden akıl, doğanın bize sağladığı faydalar ve lütuf konusunda bir değerlendirme yaparken insanın doğru davranışları ve yükümlülükleri konusunda akılcı bir sonuca varmak için kayda değer bir önem taşır. Yükümlülükler bu yüzden sadece yasa koyucu tarafından açıkça belirtilen emirler ve yasaklara bağlı değildirler. Fakat akıl boşlukta devreye girmez. Dini yükümlülüklerin anlam kazanması bize yükümlülüklerimizi anlayıp araştırma yapacak kadar yeterli delili sağlayan adil bir Tanrı'nin varlığı varsayımına dayanmaktadır. Abdal Cabbar'ın dediği gibi "Allah'ın bize ona tapınmamız için çok fazla yükümlülük yükleyip ve bizi onlar hakkındaki niyeti konusunda bilgilendirmediğini (la-yu'arrifuna) söylemek pek doğru olmaz.". Bu yerine getirilmesi çok zor bir yükümlülük olurdu. (taklif ma la yut aku) Tanrı yarattıklarıyla iletişim kurmak için bazı işaretler yollamalıdır. Bunu bazen açık bir belgeyle yapabilir. Abdal Cabbar buna "khitab" der. Bu iletişim bizim için insanlar tarafından araştırılıp bulunan Tanrı'nın istek ve gerekliliklerinin bilgisinin

kanıtıdır (dalala) Kitap (khitab) bireyin araştırması gereken kanıtlara dayalı bir temel için katkı sağlar (takwiyya hal Al-dalala).

Fakat açık ve net bir şekilde belli olan yazılı kaynaklar insanlık için tek iletişim yolu değildir. Tanrı ister açık ve net yasa çıkarsın veya doğal işaretler göndersin sonuç aynıdır değişmez. "Birey ister yazılı kaynak referansıyla ister iyi ve kötüyü barındıran çevresini (şartları) aklını kullanarak gözlemleme yoluyla dini değerleri anlayabilir"[16].

1.10. ABU AL HUSEYİN AL BASRİ'NİN DOĞAL YASA BİLGİSİ (D.436/1044)

Daha önceki bölümlerde de söylendiği gibi İslami (Katı) Doğal Yasa yetkiyi insan aklına vermek için mübah olan şeylerin varolduğunu varsayarak olgu ve değeri doğada birleştirir. Abdal Cabbar'ın katı doğal yasası teorinin işlerliğini sağlamak için katı doğal yasayı felsefi olarak farklı bir dini açıdan bakarak değerlendirir. Katı doğal yasacı Abü Al-Hüseyin al Basri de olgu ve değeri doğada birleştirmenin gerekliliğini görmüştür. Fakat diğer yandan Abdal Cabbar'ın teorisi oldukça felsefidir, Al Basri Katı Doğal Yasa da pratik aklın metodolojisini vurgulamıştır.

Abü Al-Huseyin Al-Basri Basra da doğmuş Mütezile bir din adamıydı. Ama ömrünün büyük bir kısmını Bağdat ta geçirmiştir[17]. Buna rağmen Basra nın Mutezile okuluna bağlıdır ve Kadı Abd Al-al Cabbar (yukarıda bahsedilen) ın rehberliğinde onun öğrencisi olarak çalışmıştır. Ancak Gimaret in bilhassa bahsettiği gibi Basra lı okulla alakasına rağmen, Abü Al-Huseyin pek çok konuda hocalarıyla fikir ayrılığına düştüğü için bir muhalif ya da aykırı bir üye olarak düşünülmelidir. Gimaretin tartışmaları Abu Al-Hüseyin in dini ekolündeki (kelam) hocalarıyla fikir ayrılığına düştüğü noktalar üzerinde yoğunlaşırken Gimaret in işaret ettiği nokta bizim de karşılaştığımız pek çok yazarı dini boyutta değerlendirdiğimizde önemli olduğunu düşündüğümüz noktalardır.

Bu bölümde Anver Emon Al-Basri ye ait olan " Al-Mutamad fi Usül Al-Fikh"i incelemektedir. Bu eser fıkıh ilmi konusuna ve ondan sonra gelen Eşari din

[16] Emon, s. 77
[17] Emon, s. 79

adamı Fakhr Al-Din Al-Razi (d. 606/1209) (çalışmaları 3. ve 4. bölümde ele alınacaktır) önemli bir katkı sağlamıştır (usul Al-figh). Razi kendi yazdığı muazzam Al-Mahsul adlı eseri Al-Basri'nin eserlerine güvenerek kaleme almıştır. Al-Basri "Al-Mu'tamad" adlı eserini yazılı kaynaklardan kuralların nasıl çıkarılacağı konusunda tam kapsamlı bir kaynak olacak şekilde tasarlamıştır (Al-adilla Al-sharr'iyya). Kitabının taslağını hazırladığında (akılcı varsayımlar) mübah olan şeyler konusunda ki bölümün kitabın ilk başlarında yer almasını istemiş ancak kitabı kuralları derleme konusuna konsantre olarak yazdığı için bu konudaki fikirler daha ilerdeki bölümlerde yer almıştır. Diğer bir deyişle kitap için varsayımları analitik bir başlangıç noktası olarak aldığında kitabın daha çok bilgi odaklı olduğunu görerek bu konuyu daha sonraki bölümlere ertelemiştir. Bu bilgiye dayalı konsantrasyonla, O aklın kuralı belirlemede yetkili olduğunu ve bunu diğer aktivitelerden ayrı olarak veya sınırsız bir şekilde yapmayacağını açıklamıştır. Abdal Cabbar gibi al Basri de mübah olan şeylerin varsayılmasını, aklın yasalardaki yerini felsefi olarak kanıtlamak için benimsemiştir. Fakat O'nun bilgi odaklı olmasının anlamı doğal akla vurgu yapmasındandır. Ve bu akıl normatif yetkinin (otorite) önemini varolan yazılı kaynakların ve benzerlerinin ışığında farklılık gösteren bir şekilde sunar.

1. 11. YÜKÜMLÜLÜK ÜZERİNE BİR SÖYLEV OLARAK GÜZEL VE ÇİRKİN (HUSN AND KUBH)

Al Basri için güzel ve çirkin üzerine tartışmalar insan aklının dinin yükümlülükleri üzerine karar verme yetkisi hakkındaydı. Fakat bu iki terimin dikkat çeken özelliklerinin bu şekilde çerçeve içine alınması akla yükümlülüğün tanımıyla ilgili bir soru getirir. Yasaya uygun bir sınıflandırma hakkında yazdığı zaman O, doğa ve yükümlülüklerin benzerlikleriyle ilgili en önemli düşüncesini yansıtan eylemlerin yasaya uygun bir şekilde sınıflandırılmasını önerir. Örneğin akıl ve yazılı kaynaklar (akl, sam) bazında konuştuğu zaman eylemler iyi, kötü, zorunlu veya yasak olabilir. Dahası, bir yükümlülüğün anlamlı olması bireylerin iki şeyi anlama kapasitesine bağlıdır bunlar; ne yapmaları gerektiğini anlamak ve bir sorun anında eylemi gerçekleştirme yeteneğine sahip olmaktır. Birisi uykuda ise, deli ise, ya da reşit değil ise, eylemlerinden dolayı suçlu değildir çünkü eylemlerinin doğuracağı

sonuçları bilecek kapasitede değildir. Eylemlerinden dolayı ne suçlanır nede ödüllendirilir (la yatawjahu nahu failiha dhamm wa la madh) çünkü yasalar önünde bir yükümlülüğü yoktur. Bir eylemi gerçekleştirmeye yükümlü olmak için bir birey hem eylemi gerçekleştirme kapasitesine sahip olmalı (Al-Kadır alayhi) hem de eylemin nelere yol açacağını bilme kapasitesine sahip olmalıdır (Al- mutamakkin min Al-'ilm bihi). Sonuç olarak kötü bir eylem (Kabih) davranışlarını seçme kapasitesine sahip olan ve sonuçlarını bilen bireyler tarafından kaçınılması gereken bir şeydir. Eğer bir birey kötü eylemlerde bulunmaya karar verirse suçlanmayı hakeder (istihkak al dhamm). Kötü veya "Kabih"diye adlandırılan davranışlar aşağıda belirtildiği gibi pek çok bölüme ve alt bölümlere ayrılırlar;

1. 1. Derece kötü eylemler (kabir): cezalandırmayı gerektiren eylemler, cezanın her tür ödül ve mükâfatın geçtiği eylemler, belirgin bir cezayı (iKab 'azim) gerektiren eylemler; inançsızlık gibi (kufr).
2. Yukardakinden daha az bir cezayı gerektiren eylemler ahlaki çöküntüye yolaçanlar gibi (fisk).
3. 2. Derece kötü eylemler (saghir): ceza ve suçlamanın (iKabuhu wa dhammuhu) ödül (thawab) ve mükafatı (madh) geçmediği eylemler, birey eylemi yaparken onları alabilir.

Al Basri Irak'lı din adamlarının kötü eylemleri pek çok kategoriye ayırdıklarını söyler bunlar;

1. Yasak eylemler (Al-muharram)
2. Kınanmayı gerektiren eylemler (Al-makruh)
3. Kaçınılması gereken eylemler (ma Al-awla an la yuf'ala)
4. Bir önemi olmayan eylemler (laba'sbifi'lihi)

Güzel terimi hasan ya da iyi, bir eylemin eylemi gerçekleştiren bireyin tam kapasite ve bilgiye sahip olduğu şartlarda gerçekleşmesi durumundaki eylemler için geçerlidir. İyi eylemler iki gruba ayrılır;

1. Ödül isteyen eylemleri içerir. Bu eylemler ödül biriktiren olumlu davranışlar gerektirir ve olmadığı takdirde ceza uygun görülür (eg nadb, wib)

2. İzin verilen ya da mübah olan eylemlerdir. Mübah prensibine uyarlamak için Al-Basri ye göre bir eylemin değeri nötr ün aksine olumlu olması gerekir.

Burada iyi ve kötünün sınıflandırılması ve üzerinde düşünülmesi önemlidir çünkü onlar karakteristik olarak din adamlarının bir eylemin din açısından zorunlu, yasak, önerilen, kınanan ya da mübah olup olmadığına karar verme yöntemlerini belirleme yollarıdır. Hiç şüphe yokki Tanrı'nın iradesi (ve genel olarak din) Al-Basri'nin Katı Doğal yasasının zeminini oluşturmaktadır ve dolayısıyla Katı Doğal Yasa ile dini yükümlülükler arasındaki ilişkiyi belirtmektedir. Mesela Al-Basri kötü eylemlerin Tanrı'nın hoşlanmadığı (annahu fi'l yakrahuhu Allah) utanç verici davranışlardan (ma'siyya) oluştuğunu düşünmektedir. Al-Basri ayrıca bu davranışların bilindiği gibi Tanrı'nın yasakları (nahy) ya da tehditleri için işaret olarak kullanmayı reddettiği davranışlar olduğunu söylemektedir. Kötü bir davranış, tehdit veya yasak yoluyla Tanrı'nın o davranışı reddettiğini belli eden bir davranış, muharram olarak da adlandırılabilir (bi Al-wa'id wa Al-nahy). Gerçekten de bir davranış sadece akıl bazında kötü değildir. O kötüdür çünkü kutsal isteğe aykırıdır.

Al-Basri'ye göre iyi bir davranış kutsal isteği ima etmeksizin anlaşılmaz. Mesela mübah bir eylem yasakların (hazr) ve engellerin (man) kalkmasını ifade eder yasak içermeyen bir eylemi önermek Tanrı'nın iradesinin olmadığı anlamına gelmez. Aksine yasak diye bir şeyin yokluğu mübah eylemlerin iyiliğinin doğrulanmasında Tanrı'nın iradesinin varlığının belirtisidir. İyi ve kötü hakkındaki yargılar sadece insani değerlendirmeler değildir aynı zamanda Tanrı nın iradesidir.

Yukarıdaki açıklama Al-Basri'nin husn ve gubh terimlerini kullandığında ne demek istediğini anlamak için önemlidir. O iyi ve kötü nün sadece akıl yoluyla açıklanabilen bazı soyut kavramlarını istememiştir. Aksine husn ve gubh kavramları teorik olarak Tanrı'nın iradesinin anlaşılabilmesi için doğal aklın bir araç olarak kullanılmasının bilinmesi ve onaylanması için kullanılmıştır.

1. 12. DİN, MÜBAH EYLEMLER VE DOĞAL AKLIN YETKİSİ

Al-Basri kendi teorisinin çerçevesinde kutsal iradenin önemini vurgularken iyi ve kötü hakkında mantıklı çıkarım yapmayı mümkün kılan insan doğasının

özelliklerini şöyle tarif eder: “Kapasitesi olan her insan (kullu Kadır), aklıselim olan ve anlama kapasitesi yüksek (Kadır mumayyiz), her bakış açısından iyi, kötü, zorunlu ve benzeri eylemlerin gerçekleşmesini sağlayan (yakduru ‘ala ijad Al-af’’al). Biz, Tanrı ve onun elçileri aksi yönde davranılmasını istemediği sürece kapasitesi olan her insanın iyi ye uygun davranmasına olanak tanırız.

Eğer iyi ve kötü arasındaki farkı biliyorsak, ve bu farkın bilgisine uygun davranma yeteneğimiz varsa o zaman ne olduğunu (tanımını) bildiğimiz “iyi”ye uygun davranmamız beklenir. Ama tam tersi bir durum geçerli olduğunda ise bizim aklımıza dayalı olarak vardığımız sonuç bize yolumuzu gösterir.

Fakat iyi ve kötünün ne olduğunu bilmek onları birbirinden ayırmak ne demektir? Al-Basri’ye göre hem yazılı kaynak hem akıl bir eylemin zorunlu, yasak, tavsiye edilen, kınanması gereken ya da mübah olup olmadığı ile ilgili niteliğine karar verebilir. Akıl yetki sahibidir çünkü mübah eylemlerin varsayılması aklın, eylemlerin iyi veya kötü olup olmadığına karar vermek için yetki sahibi olmasına gereken temeli sağlamaktadır. Al Cassas ve Abd Al-Cabbar’ın teorilerinde olduğu gibi Al-Basri’nin kinde de mübah, olgu ve değeri birleştiren teorik bir tekniktir. Herşeyin mübah olduğunu varsaymak doğaya normatif bir değer vermektir ki, bu değer bize iyinin (her analizde başlangıç noktası olarak) deneysel değerlendirilmesinden normatif değerlendirilmesine olanak verir.

Bu konudaki düşünceleri onun Doğal Yasa Teorisini anlamak için önemlidir ve şöyle çevrilmiştir: “Tanrı herşeyi ayrı lezzette yaratmıştır (Al-tu’um fi Al-sam) bu şekilde yaratmaktan sakınmış olmasına rağmen. Bu şekilde yaratmış olmasının özel bir amacı olduğu düşünülmüştür. Eğer öyle olmasaydı yaratılan zevkler boşuna (abath) yaratılmış olurdu. Bunları yaratmanın O’na bir faydası olduğunu ya da O nu zarardan koruyacağını düşünmek mümkün değildir çünkü bunlar O’na uygun düşmez. Yaratılanların başkalarına zararlı olduğunu düşünmek pek mümkün dğildir çünkü onlar zararlı değildirler. Sadece onlar bir kez bilinip tecrübe edildiğinde zararlıdırlar (innama tud irru bi idrakiha).

Bu şu demektir zevkleri tecrübe etmek mübahtır. Tanrı’nın amacının zarar görmeyi haketmeyen birine zarar vermek olacağını düşünmek doğru değildir (la yastahakku Al- idrar). Yaratılmış zevklerin tecrübe edilmesinin altında yatan amacın bir başkasına fayda sağlamak olduğunu belirtmek gereklidir. O kişi bu faydayı

doğrudan bu tecrübeyi edinerek, ya da bünyesinde bozulma olduğunda ondan kaçınarak edinir. Her iki durumda da tecrübe (bi idrakiha) ettiği için ödüllendirilir (thawab) . O bu şekilde tecrübe kazanmış olur. Burada tecrübe etmenin mübah olduğu anlaşılır (fi dhalil ibaha idrakiha). Birey onlardan kaçınarak sevap kazanır (lezzetli şeyleri tatmasını ruhu istediği halde).

Sonuç olarak onları tecrübe etmesi onlardan kaçınmasından öncedir. Tıpkı lezzetli şeyleri onlar gerçekten bilindiğinde incelemek gibi. Onları bilmek demek onları tecrübe etmek demektir. Tanrı içimizde var olan onlar hakkındaki bilgiyi biz onları tecrübe etmeden yaratmamıştır. Bu yüzden zevklerden faydalanılmıyorsa onların bir yararı yoktur ve dolayısıyla onların mübah olduğu doğru bir saptamadır. Bu da şunu gösterir ki Tanrı bu zevklerin bilgisine ulaşmak için onların tecrübe edilmesinin mübah olmasını akılla ilgili kılmıştır.

Al- Basri için, Tanrı'nın yarattığı bir dünyada bir eylemin normatif değerini değerlendirmek için aklın yetkisi öncelikle olgu ve değerin birleştirilmesi ile mümkündür. Yani zevkleri de (Al-tu'um) Tanrı yaratmıştır. Al- Basri için böylesi yaratıcı bir eylem ancak kutsal iradenin bilinçli yönlendirmesiyle (gharad) olabilecek bir şeydir. Eğer zevkte bir amaç olmasaydı onlar boşuna yaratılmış olurdu ve bu adil bir Tanrı'nın din anlayışına ters düşmektedir. Al-Basriye göre Tanrı zevki kendisini zarardan korumak veya fayda sağlamak için yaratmamıştır çünkü bunlar ona bir fayda sağlamaz. Belki bir başkasına zarar vermek için yaratmıştır ancak Al-Basriye göre Tanrı'nın amacı zararı haketmeyen birisine zarar vermek olsaydı bu hiç doğru olmazdı. Dahası Al-Basri bir yiyeceği tatma şansımız olmadan nasıl bir zararı olabileceğini nasıl anlarız diye sorar. Belki lezzetli yiyeceğin zararı olmayacağı içindir (Kad la yakunu fiha darar).

Sadece ilk varoluşta yiyeceğin bir kez bilinip tecrübe edilmesi zararlı olabilir. Sonuç olarak ilk yaradılışta bizim yiyeceği tanıyıp tecrübe etmemize olanak tanıyan kutsal irade Tanrı'nın kendi için değil yaradılan için faydalıdır (fa aba an yakuna Al-gharad bi idrakiha naf ya'udu ila ghayrihi). Tabiki bu lezzetleri tattıktan sonra kişinin kaçınmasını söyleyen işaretler çıkabilir. Tıpkı takip eden kutsal emirlere rağmen Abd al Cabbar'ın desteklediği mübahın ilk başlardaki durumunda olduğu gibi Al-Basri der ki; yaradılışın ilk başlangıç evrelerinde faydaların iyi olduğu varsayılır. Deneme yoluyla saptanabilen fayda dolaylı olarak Tanrı'nın yaratıcı iradesinin bir etkisi

olarak ve daha sonra Tanrı'nın bu isteğinin tam tersi bazı farklı belirtiler oluşabileceği olasılığını inkar etmeksizin normatif iyi yi ona yönlendirir. "İyi" gerçeği Tanrı'nın amaçlı iradesinden kaynaklanan normatif iyilikle birleştirilir ve bireyin bir şekilde eylemini haklı çıkarır gibi bu faydayı arttırır tabi akabinde kutsal iradenin farklı bir isteği ortaya çıkmazsa.

Doğal akıla bir örnek olarak Al-Basri yemek eylemine bakar. Yemek eyleminin mübah olmasının altında onun kötülükle ilgisi olmadığı ve faydalı olduğu gerçeği yatar (Al-intifa biha manfa 'a laysa fihi Cabbarh min wujuh Al-gubh). Burada anahtar terimler "intifa" ve "manfa"a'dır. Yemek eyleminden kaynaklanan bir çeşit fayda anlamı taşırlar. Deneme yoluyla karar verilebilir değerlerdir fakat olgu ve değer birleştirilmiş olduğu için "iyi" hakkında aynı deneysel gerçekler eylemlerin altındaki dini değerleri açıklamak için normatif temele dönüştürülürler. Deneme yanılma yoluyla öğrenilebilen faydanın kalitesi iyiyi değerlendirme için normatif değer haline gelir.

Al-Basri ye göre fayda (menfaat) bireyi bir eylemde bulunmaya yönlendirir ve fayda sağlamasına olanak verir çünkü fayda sağlamak eylemde bulunmanın amaçlarından biridir. Olgu ve değerin birleştirilmesinden dolayı, bir eylemin potansiyel faydası eylemde bulunulma nedeninin normatif temelidir. Al-Basri ye göre ilk tahmin edilen olgu ve değerin yaradılışın doğal mükâfatlarında birleştirilmiş olduğudur. Sonuç olarak eğer aksini iddia eden birkanıt yoksa biz bu faydaları takip etmekte özgürüz. Mesela, Al-Basri'ye göre, yeme eyleminin bir zararının olmadığı durumlarda meyve yemek basit doğal bir fayda sağlar (la madarra fihi). Bu tabiki yeme eyleminin her çeşidinin iyi olduğu anlamına gelmez hatta bazıları zarar içerebilir. Böyle durumlarda Basri Tanrı'nın bize bu değerlendirmeyi yapabileceğimiz işaretleri sağlayacağını söylüyor (lau kana fihi mafsada, la dallana Allahu alayha). Bize rehberlik edecek bu işaretler olmaksızın, normatif değeri doğal temelden gelen Al-Basrinin mübah teorisinin akla dayalı değerlendirmelerine güveniriz. Kendi akli metodolojisini açıklamak için Al-Basri bireyin nefes almak (Al-tanaffus fi Al-hawa) gibi faydaları araması gerektiği durumları işaret eder. Bireyin yapması gerekenleri şöyle açıklar: fayda arayan kişi bu eylemdeki "iyi"liğin onda kötülük olmamasından kaynaklandığını varsayar (bi intifa wujuh Al-Kubh

anhu), onun varlığında bir kötülük olup olmadığını araştırır eğer varsa ve biz bunu biliyorsak gerçekten var demektir.

Bu bakış açısı (eylemin iyi olduğunu varsayma) eylemdeki kötülüğü etkisiz hale getirir. Bu durum varolan kanıtın duumuna göre farklılık gösterir. (huwa mukhalaf li mawdu Al-dalala). Diğer bir deyişle 'iyi''nin varlığından sadece doğanın olumlu olarak iyiliğinden yola çıkılarak değil aynı zamanda kötülüğe bir kanıt olmadığı sonucuna varılınca da söz edilir.

Bir eylemin mübah olması yani onun "iyi"liği doğa ve akıl hakkında hem varlık hem de bilgi açısından etkileri ve tersi bir kanıtın bilgisinin aranmasıdır. Bir eylemde kötülük ile ilgili bir kanıt yoksa eylemin doğal olarak iyi olduğu varsayılır. Eğer zararlı ve kötü ise ve Tanrı ondan kaçınmamızı istemişse bize gerekli işaretleri gönderirdi bununla ilgili. Aksi halde kaçınılması gereken bir eylemden bize nasıl kaçınacağımızın yolunu göstermeden kaçınmamızı gerektirmek hiç de adil olmazdı. Tanrı adil olduğu için mübah eylemlerin varlığı ve bunun aksini gösteren bir kanıtın olmaması birleşerek bize iyi hakkında aklımızı kullanmamız için gerekli temel yetkinin kanıtını verir.

Al-Basri: "Tanrı bize eylemin kötü olduğu bilgisini vermezse biz onun kötülük içermediğnden emin oluruz" der ve ekler "mesela bazı makul insanlar zararlı olduğu yönünde bir işaret bulunmadığı halde zararlı olma olasılığına karşın bazı eylemlerden kaçınanları eleştirirler.". Burada vurgulamak istediği suçlama, iyi ve kötü gibi kavramların iyi, kötü ve zararlıların işaretlerine bağlı olduğudur. İşaret yoksa ya Tanrı işaret göndermemiştir ya da O göndermiştir ama biz görememişizdir. Eğer ikinciyi kabul edersek "doğal akıl" fikrinden vazgeçmiş onun yerine bir kanıt görene kadar Tanrı'nın yasa sından şüphe duymayı seçmiş oluruz. Eğer öncekini seçersek, o zaman doğal aklın (akıl yürütme, varsayım) eylemlerimize rehberlik etmesini kabul etmiş oluruz.

Kendi varsayımı ile aklın yetkisi arasındaki ilişkiyi daha ileri düzeyde vurgulamak için Al-Basri "yasak varsayımı" adı verilen farklı bir varsayımı savunanlara karşı savaş açar. Bağdat Mutezilisi olarak anılan bu grup yaratılan herşeyin Allah'a ait olduğunu savunur. Yaratılanın faydasına olan şeyler veya fayda sağlamak için yaratılanın gösterdiği çabalar hep Allah'a ait olanın kullanılmasını içerir. Onlara göre hiç kimse bir başkasna ait bir şeyi sahibinin izni olmaksızın

kullanamaz (tasarrufa fimilk Al-ghayr bi ghayr idhnihi) ve bu sahip olma kuralını doğal akıla kadar götürürler.

Allah'ın kendine ait olanların kullanılmasıyla ilgili açık ve net bir izni olmadığı durumlarda kişi bunu yapmaktan kaçınmalıdır. Al-Basri buna Allah'ın yarattıklarıyla (kainat) insanın sahip olduklarının kıyaslanmasının doğru olmadığını söyleyerek cevap verir. Sahip olunan şeylerle ilgili kural kişinin herşeye karşın sahip olduğu şeylerden sağladığı faydadan en çok yararlanması gereken kişi olduğu ve bundan hoşlanmasının hakkı olduğununu garanti eder (anna ahakku bi Al- intifa bihi min ghayrina ala Al-it lak). Ancak bu Allah için böyle değildir. Her şeyin sahibi olarak Allah'ın özelliği onun istediği şeylerin var ya da yok olmasını sağlama gücüne sahip olduğu gerçeğiyle ilgilidir (Kadır ala ijadihi wa ifna'ihi). Dahası başkasına ait şeylerin kullanılmasıyla ilgili yasak o şeylerin bir başkasına ait olmasından çok o kişinin bizim bunları kullanmamızdan duyacağı rahatsızlıkla ilgilidir daha çok. Fakat Allah bizden zarar görmez: "Farkında değil misin izin almadan bir başkasının duvarının gölgesinden faydalanmak ya da onun aynasına bakmak iyi değildir …. ona zarar vermese bile.". Anlaşıldığı gibi Allah'ın bizim evrenden faydalanmamızdan zarar görmesi mümkün olmadığından biz herşeyin yasak olduğunu varsayamayız. Bunun yerine yasağın kanıtı varsa onu bulmaya çalışırız. Eğer böyle bir kanıt yoksa iyi hakkında akla dayalı sonuçlarımızı haklı çıkarmak için mübah eylemlerin varsayımına güveniriz[18].

1.13. AL-BASRİ'NİN DOĞAL AKIL ÖRNEĞİ

Anver Emon kitabında Al –Basri'nin Doğal akıl modelini şöyle açıklar: "Doğal tahmin veya varsayımla başlayabiliriz ancak doğal mantık düşünülmesi gereken tek kaynak değildir.". Dahası mübah teorisini çürütecek bir kutsal istek kanıtıyla karşılaşabiliriz. Al-Basri'nin doğal yasa teorisi hem mantık hem de yazılı kaynak yetkisini pratik aklın (ki orada biz akla dayalı mübah teorisinden daha katı dini yasak ve yükümlülüklere kadar gideriz) bir modelini geliştirmek için bir araya getirir.

[18] Emon, s. 79

İlk mesele henüz ilahi kural diye birşey yokken, ne akıl yoluyla ne de yazılı olarak bilinmesi zaten şüpheli olurdu. Yazılı kaynak olmadan tüm konuların bilinmesi mümkün değildir. Mesela Al Basri "Ramazan'ın ilk günü oruç tutmamız gerektiğini bize açıkça belirten bir emir olmadıkça bilemeyiz. Eğer bu tarz bir bilgi sezgisel değilse bizim için bizi ona yönlendirecek bir emir olmaksızın bu bilgiye ulaşmamız imkânsızdır. Ve bunun tecrübeye dayalı olup olmadığını (idrak) tekrarlanan kulaktan kulağa aktarılan bir bilgi mi olduğunu (khabar mutawatir) ya da bir işaret (dalil) yoluyla mı bilineceğini bilemeyiz" der.

Sonuç olarak Al-Basri'nin kabul ettiği gibi, doğal akıl otoriter ve akla uygun olduğu zamanlarda akla uygun çıkarım yapılacağı konunun altında yatan şüphecilikten kaynaklanan limitleri vardır. Al-Basri ye göre akıl bizim bilgi ile yazılı kaynakların gerçekliği hakkında (sihhat Al-shar) Tanrı hakkında ve onun özellikleri hakkında ve Tanrı'nın kötü işler yapamayacağı (la yaf alu Al- gabih) hakkında haberdar olmamızı sağlar.

"Biz yazılanların yetkisini (sihhat Al-shar) peygamberlerin dürüstlüğünü bildiğimiz için biliyoruz (sidk Al-anbiya), peygamberlerin dürüstlüğünü mucizeler yoluyla biliyoruz, Tanrı'nın bir yalancının eline mucizelerini vermeyeceğini biliyoruz. Biliyoruzki Tanrı'nın yanında mucize lere sahip yalancılar olamaz. Bir yalancının mucize gerçekleştirmesi kötüdür ve Tanrı kötülük yapmaz.". Bu varsayımlar Al-Basri'nin doğal akıl modelinde başlangıç noktası olarak kabul edilirler ve bu yüzden dinin kaynağı olarak hem aklın hem de yazılı kaynakların yetkisini çerçeve içine alırlar.

Kesinlikle bazı dini kurallar hem akıl hem de yazılı kaynaklar yoluyla açıklanabilirler. Bu konular bir tek Tanrı olduğu bilgisini içerir alınan emanetin geri verilme zorunluluğu veya bir kimsenin başkasının zararına olmayan şeylerden faydalanması gibi. Fakat diğer durumlarda yazılı kaynaklar kendi başına belli kuralların temelidir. Bu gruptaki davranışların hepsi bizim din yoluyla Tanrı'ya kendimizi adadığımızı ifade eden davranışlardır (Al-af'al allati ta'abbadna'bi fi liha aw tarkiha bi Al-shari'a), zorunlu namazlar veya alkolden uzak durmak gibi. Bu tür zorunluluklar akıl yürütmeyle ilgili olmayan konulardır.

Al-Basri için iyi ve kötü hakkında doğal akıl yoluyla fikir yürütme bir dizi prensip ve ana maddeler içerir ki bunlar kişinin kullanması için sununlan çeşitli

işaretlerin sorgulanmasına yol göstermek suretiyle katkı sağlar. Bazen bu işaretler yetkisi Al-Basri'nin mübah eylemlerin varlığı teorisindeki olgu ve değerin birleştirilmesine dayanan "akıl" olabilir. Bazen de işaretler yetkisi (yaptırımı) bir dizi prensibe dayanan yazılı kaynaklar olabilir.

Basri'nin pratik akıl metodunun özünde doğal aklın kullanımını başlangıç noktası olarak alması yatmaktadır. Metodunu açıklamak için Basri Tanrı'nın peygambere veya din âlimlerine "kural ve sizin doğru olduğuna karar verdiğiniz her ne varsa doğrudur" demiş olabileceğini söyler. Bu önerinin altında yatan soru bireyin gönüllü veya radikal tercihinde (ikhtiyar) doğruluk mu yoksa başka bir şeyin mi önemli olduğudur. Bazıları sadece peygamber Hazreti Muhammedin böyle bir yetkiyi kullanmaya haiz olduğunu düşünürler. Bazıları da hem Muhammedin hem de dini âlimlerin (ulama) bu yetkiye sahip olduğunu söyler. Bununla beraber Basri pek çok din adamının her iki olasılığı da reddettiğini belirtir. İnsanlar her zaman doğru olanı seçmeyebilirler, bazen fesatlık yapabilirler (Kad yakhtaru al fasad).

Sonuç olarak "eğer Tanrı bir kişiye kendi seçiminin referansıyla kural koyma, (fesatlık içeren bir kuralı koyma, uygulama) izni veriyorsa (Al-hukm bi ma yakhtaruhu), (ki bu olasılık şarta bağlanmış oluyor)". Tanrı'nın bile bir insanın seçimlerinin daima doğru ve haklı olacağını söylemesinin (Al-hakk wa Al- sawab) Basri için bir önemi yoktur. Ona göre birisi sürekli olarak iyinin ve kötünün (fesat) varlığından habersiz olarak iyiyi (Al-salah) kötüye tercih edemez (a'yan al -salah wa al fasad). Bu özellikler kural koyma metedolojisinin akıl yoluyla anlaşılabilmesini sağlayacak olan ve objektif değerlerdir. Basri'ye göre eğer doğruluğun seçimde önemli bir fonksiyonu varsa dini kurallar konusunu sadece din adamlarıyla sınırlamak doğru olmaz dindar olmayan kimselerin seçimlerinde de doğruluğun şiar edilmesi önemlidir. Bir vecibeyi yerine getirmek için, kişi önce iyinin ne olduğunu bilmelidirki iyi davranabilsin (an yakuna Al-mukallaf alim bi husn ma yaKdumu alayhi min Al-af al Kabla iKdamini). İyi hakkındaki bu bilgi bireyin bütün tercihleri arasında önceliğe sahiptir ve bunu metodla birleştirmek en üst sırada önem arzeder. Bir eylemin iyiliği bir tercihin sonucu değildir fakat tercih edilen eylem yolunda iyi'nin algılanması söz konusudur (huwa maslahat fi nafsihi bi Al-ikhtiyar) .

Yaptığımız aktivitelerde davranışımızın genel olarak iyi olup olmadığına çevremizde varolan ve bize ipucu veren çeşitli işaretler sayesinde (ma zanannahu

min Al-imara) karar veririz. Bir konuyu araştırmak, yerine getirilecek vecibeler ve yasaklar hakkında bir karar vermek belirli varsayımlarda bulunmayı gerektirir. Al Basri'ye göre onun "legal analizi"nin doğal yasa modeline katılmak için belirli ilk kurallar olduğunu kabul etmeliyiz. Diğer bir deyişle değerlendirmemiz için var olan bir vecibe oluşturmak için kurmamız gereken gerekli kanıt her sorgulamanın varsayım üzerine kurulu olduğudur.

Yükümlülük kuralı üzerine bir karar vermek için, (din adamı verilen durum için en doğru kararı verebilmek için) doğal aklı kullanır. Al-Basri'nin doğal varsayımından dolayı bu ilk adım olarak mümkündür: doğa olgu ve değeri içinde birleştirir. Sonuç olarak birey akla dayalı kuralın yazılı kaynak söz konusu olduğunda değişip değişmeyeceğini sorgular. Eğer akla dayalı kuralı bozan bir yazılı kaynak bulamazsa akla dayalı olanı tercih eder. Fakat eğer akla dayalı kaynağı çürüten veya değiştiren bir yazılı kurala rastlarsa o zaman yazılı kaynağa göre hareket etmelidir. Akıl bu kurallar üzerine karar verir yazılı kaynaklar çeşitlilik göstermez.

Doğal akıl bu yüzden dini kurallar üzerine karar vermenin başlangıç mekanizmasıdır. Al-Basri'nin yaratma akıl ve davranışın faydası üzerine doğal varsayımından dolayı akıl bu kurallar için güvenilir bir kaynaktır. Al-Basri olgu ve değerin birleştirildiği yaratılmış dünyada Tanrı'nın kasıtlı yaratma amacına uygun ve yazılı kaynaklarla sınırlanmış bir doğal yasa teorisi açıklamaktadır[19].

Sonuç olarak Al –Karafi'nin görüşünü şöyle özetleyebiliriz; Malik Eşari din adamı Al-Karafi aklı, yükümlülüklerin yerine getirilmesinde bir temel olarak kabul eden Mutezile din adamlarının haksız olduğunu düşünmektedir. Bunu yaparken Katı Doğal Yasa diye adlandırdığımız yasayı adaletsiz bir şekilde karakterize ettikleri için Eşari din adamlarını da eleştirmiştir. Pek çok Eşari yazar, aşağıda da görüleceği gibi Katı Doğal Yasa nın dini kuralları oluştururken bireye sadece "aKl" (akıl) kullanma yetkisi verdiğine inanır.

Eşariler için sanki Katı Doğal Yasacılara göre "akıl" Tanrı'nın isteklerine hiçbir referans olmaksızın tek başına yükümlülükleri belirleyebilendir. Fakat Al-Karafi, bunun doğru bir beyan olmadığını belirtmiştir. Karafi'ye göre Tanrı net bir şekilde insanları yanlıştan kaçınıp fayda sağlamakla yükümlü kılmıştır. Ve bunu

[19] Emon, s. 79

(Tanrı'nın yükümlülüklerini ve yasaklarını) birey ancak akıl yoluyla bilebilir. Katı doğal yasacılar yükümlülük ve yasakları bireyin sadece aklıyla belirleyebileceğini söylemezler. Tersine temel soru aklın Tanrı'nın açıklanmamış istekleri hakkında çıkarım yapıp yapamayacağıdır. Al-Karafi'ye göre akıl tek başına sadece Tanrı'nın yükümlülük ve yasak koyabileceğini bilir. Ancak bu, bireyin aklı yoluyla Tanrı'nın aslında açık seçik bir işaret olmadığı durumlarda özel bir yükümlülük ya da yasak oluşturacağı yargısına varabileceği anlamına gelmez. Karafi'ye göre katı doğal yasacılar Tanrı'nın yükümlülük ve yasaklarının gerçek anlamını bilmenin Tanrı'nın bilgili, güçlü ve mükemmel olduğunu bilmekle aynı olduğunu savunurlar. Aynı şekilde birey akıl yoluyla Tanrı'nın bu özelliklerini bilir ayrıca Tanrı'nin iyi'nin korunmasını istediğini de bilir (maslahat). İyiyi ararken Katı Doğal Yasacılar bireyin iyi ve kötünün akıl yoluyla karar verilen kavramlarını Tanrı'dan gelen yükümlülük ve yasaklarla birleştirdiklerini savunurlar. Sonuç olarak Katı Doğal Yasacılar aklın Tanrı'dan bağımsız tek başına yükümlülük yaratmayacağını savunurlar.

Al-Karafi'nin araştırması onun Katı Doğal Yasa cıların görüşleri hakkında oldukça fazla bir farkındalığı olduğunu göstermektedir. Katı Doğal Yasacıların belirttiği bazen belirli konularda yazılı kaynakların rehberliğinin yeterli olamayabileceğidir. Araştırmalarını olgu ve değerin içinde birleştiği bir doğa anlayışı ve adaletli bir Tanrı'nın istediği yükümlülükler üzerinde derinleştirirken Katı Doğal Yasacılar akılcı çıkarım yapmaya bir kapı açmışlardır ve akla dayalı karar vermeyi kutsal iradeye bağlamışlardır. Eylemlerin dini değerleri hem yazılı kaynaklar hem de akıl yoluyla bilinebilir. Ancak akıl olayları olduğu gibi sessizce kabul etmek için bir nedene ihtiyaç duyar. Bunu yapmak için Katı Doğal yasacılar bütün yaratılanın Tanrı tarafından insanların faydası için yaratıldığını ve olgu ve değerin yaratılan dünya da birleştiğini savunurlar.

Diğer bir deyişle bütün yaratılan ile doğanın deneysel gerçekliği bu araştırmanın konusudur. Ve onlar aklın uygulandığı ve kontrollü olarak kullanıldığı durumları gösteren üzerinde çalışılmamış veriler içerir. Tanrı adil olduğu için doğayı insanlığa hizmet etmek için yaratmıştır. Bu yüzden yazılı kaynak yeterli olmadığında Tanrı'nın ne istediğini anlamak için Tanrı'nın yarattığı iyilklerin belirtilerine dikkat kesilip onları dinlemeli ve günlük işlerimizi ve davranışlarımızı ona göre

düzenlemeliyiz. Doğa dindeki akla dayalı yetkiyi içinde barındırır ve sorgulamanın objektif temeli halindedir.

İKİNCİ BÖLÜM
ESNEK DOĞAL YASA

2.1. ESNEK DOĞAL YASA NEDİR

Anver M. Emon "The Islamic Natural Law Theories" adlı eserinde Esnek Doğal Yasayı şöyle anlatır: "Voluntarist din adamları yazılı kaynakları (Kur'an ve hadis gibi) ve bunlardan çıkarılan resmi beyanları yükümlülüğün dayandığı resmi kaynak olarak görürler. Fakat onlar da bu kaynakların bir sınırı olduğunun ve konulan kurallarda eksik kalan kısımların tamamlanmasında bireyin yönlendirilmesi için bir adres gerektiğinin farkındadırlar. Bazıları için çözüm bir kuralı benzer durumlar için de uygun bulup uygulamaktır (Kıyas). Din adamları aynı yasayı benzer durumlara uyarlarken arada yeterince bağlantı olup olmadığına dikkat eder ve belirsizlikten kaçınırlar. Fakat pek çok modern öncesi teoride ve Katı Doğal Yasa ya karşı çıkan din adamlarının görüşlerinde belirttiği gibi bazı durumlarda "Kıyas" yeterli değildir. Aksine bazı durumlarda "akıllı çıkarım yapmak suretiyle" dini yükümlülükler hakkında bir kural oluşturmaları gerekmektedir. Al-Juwayni'nin belirttiğine göre sahabeler bile bütün kuralları dayandırabilecekleri emsal yazılı kaynak bulamamışlardır. O zamanlardaki davranışlarda var olan çeşitlilik (Al-waKa'i) yazılı kaynaklarla karşılanabilen konulardan daha fazlaydı (tuzidu ala Al-mansusat). Sonuç olarak kuralların ortaya çıkan durumlarda işe yarayabilmesi için bazı seviyelerde anlam açıklayan otoritelere ihtiyaç duyulmuştur.

Bu bölüm Voluntarist din adamlarının nasıl kendi doğal yasa teorilerini (esnek doğal yasa) geliştirdiklerini ve Katı Doğal Yasayı inkar ettiklerini anlatmaktadır. Aklın bilgi temelli yetkisi bu tartışmayı "ijtihad"tan ayırır ve onun yerine nasıl din hakkında akla dayalı çıkarım yapıldığı sorusuna işaret eder.

Burada Anver Emon özellikle Esnek Doğal Yasa nedir sorusuna yanıt aramaktadır. Aşağıda da görüleceği gibi "Voluntaristler olgu ve değeri doğada birleştirerek Esnek Doğal Yasayı geliştirmişlerdir bunu yaparken bir yandan dini akıl temeline yaymış diğer yandan da Tanrı nın kendi kendine yeten başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan bir varlık olduğu gerçeğine sadık kalarak bu görüşlerini korumuşlardır.".

Esnek Doğal Yasada maslahat terimi olgu ve değerin doğada birleştirilmesi anlamını kapsar aynen İbaha (mükellefin bir fiili yapıp yapmama konusunda serbest olması) teriminin Katı Doğal Yasa teorisinde kapsadığı anlam gibi ancak temel fark şudur Katı Doğal Yasa doğaya değişmeyen ve sadece yazılı kaynaklarla onaylanan bir anlam yükler. Esnek Doğal Yasa teorisi Tanrı'nın erdemine (fadl) dayanır, olgu ve değerin doğada birleşmesi yazılı kaynakların yetkisinde ve şarta bağlıdır. Olgu ve değerin doğada birleşmesini Tanrı'nın erdemi üzerine oturtan Esnek Doğal Yasacılar Tanrı'nın fikrini değiştirebileceğini gözönünde bulundururlar. Kutsal otorite (erdem) (Tanrı) Esnek Doğal Yasanın olgu ve değeri doğada birleştirmesine izin verirken aynı zamanda doğayı Katı Doğal Yasa teoristyenlerinin izin vermediği bir şekilde yorumlar. Doğanın muhtemel iyiliğinin sukunetle kabul edilmesinden dolayı bu çalışma 2. Doğal yasa yaklaşımını "Esnek"olarak adlandırmaktadır.

Esnek Doğal Yasa anlayışına yazılı kaynağın olmadığı belirli durumlarda doğal yasaya olan yaklaşımları göstermek için bu bölümde Anver Emon "fadl, tafaddul, maksat Al-shari'a, maslahat, ve munasaba terimlerine yoğunlaşmıştır.", "maslahat" 2 aşamada incelenir. En genel seviyede doğanın birleştirilmesinin geniş dini temada normatif olarak katkısını dile getirir. Maslahat, olgu ve değerin birleştirilmesi konusundaki felsefi tartışmalara ve hukukda aklın bilgiye dayalı yetkisine katkıda bulunur. Daha fazla duruma özel sorun karşısında "maslahat" akıllı çıkarımın kapsamını daraltmayı hedefler ve bu bağlamda bilgiye dayalı bir analiz metodu haline gelir.

Farklı okullara ait sünni din adamları yasayı geniş alana yaymak (genelleştirmek) için çoğunlukla 2. yöntemi tercih ederler. Hatta bazıları akılcı çıkarım yapma konusunda Malikilerin fazla ileri gittiğini düşünür. Fakat bir Maliki olan Al-Karafi'nin belirttiği gibi Sunni okullar Maslahat konusunda bazı görüşlere bazı durumlarda itibar etmişlerdir (bad Al-madhahib kulluha mushtarika fiha). Diğer bir deyişle Al-Karafi için eğer birisi maslahat, maslahat mursala (mesalihi mürsele), veya istihsan terimlerini kullanıyorsa bu teknik terimlerin altında onun kapsamını daraltma endişesi taşımasına rağmen aklın yetkisinin tanınması yatar[20].

[20] Emon, s. 43

2.2. ESNEK DOĞAL YASA VE PRATİK AKIL

Anver Emon "Islamic Natural Law Theories" adlı kitabında şöyle der: "Voluntaristlere göre yazılı kaynakların yeterli olmadığı belli noktalar bulunmaktadır.". Basitçe, sürekliliğin olduğunu varsayma ya da yargılamayı sonlandırma, davranışlarımızı kurallara uygun olup olmadığına göre düzenlemeye çalışanlara karşı biraz rahatlama sağlamaktadır. Bu noktalarda dinin yargılamasını askıya almak (durdurmak) dinin yaşanmış tecrübelerin karmaşıklığını kurallara uygun bir şekilde düzenleme kapasitesini sınırlamakla aynı şey değildir. Bu noktaya Voluntaristlerin cevabı onların dini vaatleriyle Tanrı'nın sınırsız gücünü ve dinin yetki alanını genişletmek için yeterli yetkiyle aklın bağışlanma ihtiyacını nasıl dengelediklerini gösterir. İşte bu noktada Voluntaristler Esnek Doğal Yasayı geliştirmişlerdir. Esnek Doğal Yasa teorisi Katı Doğal Yasa teorisi yanlılarında olduğu gibi olgu ve değeri birleştiren bir doğa görüşü (doğanın insanoğlunun faydası için varolduğu görüşünü savunan) üzerine kurulmuştur. Fakat doğanın sağladığı bu fayda Tanrı'nın sınırsız iyiliğinin ve kötülük yapmıyor olmasının bir sonucu değildir. Tam tersine doğa Tanrı'nın iyiliğinden kaynaklanan daimi (değişmez) iyidir. (fadl, tafaddul). Doğa hakkında yapılacak deneysel (tecrübeye dayalı) bir araştırma bize yaratılan dünyanın insan varlığına pek çok fayda sağladığını gösterir. Bu iyilik kanıtı voluntarist Esnek Doğal Yasacılar için Tanrı'nın dünyayı insanları desteklemek korumak ve varlıklarını devam ettirmelerini sağlamak için yarattığı anlamını taşır. Esnek Doğal Yasacılar için Tanrı doğayı yaratmak için rehbere ihtiyaç duymadı fakat iyiliğinden dolayı yarattığı için insanlar ona güvenir. İyilik tartışması ve Tanrı'nın sınırsız gücünün olması olgu ve değerin doğada birleşmesine olanak tanır. Sırf Tanrı iyiliğinden dolayı dünyayı yarattı diye insanlar ona güvenir eğer güvenmezlerse de bu bazı dini varsayımlara göre Tanrı'nın gücünün sınırları hakkındaki fikirlerden dolayı olur. Oysa biz Tanrı'nın bize maksatlı olarak iyiyi kötüden ayırt etme gücü verdiğini ve bunu istediği herhangi bir zamanda geri alabileceğini düşünürsek hayatımızı düzenlerken iyiyi kötüyü ayırt etmek için aklımızı kullanmamız gerektiğini biliriz. Hem Katı Doğal Yasayı hem de Esnek Doğal Yasayı savunanlar olgu ve değeri doğada birleştirirler sadece Esnek Doğal Yasacılar onun varlığının Tanrı'nın kutsal amaçlılığına bağlı olduğunu ve o ne zaman isterse o zaman değişebileceğini savunurlar. Doğa varolduğu şekliyle iyinin kaynağıdır fakat

değişmez, şüphe edilemez bir iyi değildir bu. Doğanın sürekli iyiliğinin din bilimsel temelli ihtimali bu çalışmada Doğal Yasanın neden esnek bir model olması gerektiğinin kanıtıdır. Doğadaki tesadüflere rağmen Tanrı'nın iyiliği teorisi; Esnek Doğal Yasacıların olgu ve değeri doğada birleştirmeleri ve yazılı kaynakların olmadığı konularda aklı bilgi kaynaklı referans noktası olarak kabul etmelerinin sebebidir[21] (mesalihi mürsele: "Mesâlih", yerine göre gerekli olan iş, söz, davranış, iyilik, düzen, barış yolu, kârlı iş, uygun iş anlamındaki "Maslahat" kelimesinin çoğulu; "Mürsele", "Resele" den türetilmiş olan "İrsâl" masdarından ism-i mef'ul olup, salıverilmiş, başıboş bırakılmış, kayıt ve şarta bağlanmamış şey;Mesalih-i Mürsele" her hangi bir kayda bağlı olmayan maslahatlar anlamında bir İslâm hukuku terimi. Mesâlih-i Mürsele yerine Maslahat-i Mürsele terimi de kullanılır[22].).

Anver Emon İslami Doğal Yasa teorileri adlı kitabında pratik akıl ve Doğal Yasa arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: "Hem katı hem de esnek doğal yasacıların olgu ve değeri doğada birleştirmeleri, dini kurallar konusunda bir otorite olması için akla gereken değeri geri vermek içindir. Çok farklı görünselerde hukuk felsefesi açısından her iki grubunda çok ortak noktaları vardır. Aklın bilgi temelli (bilgiye dayalı) yetkisi her iki grubun da paylaştığı ortak bir özelliktir. Fakat Esnek Doğal Yasacılar aklın yasalar içindeki yerine daha fazla itibar ederler. Sonuç olarak hukuk içinde akılcı çıkarım yapma (kafa yorma) işinin kapsamını hukuki analiz ve yasal sorgulama metodları geliştirerek daralttıklarını görürüz. Esnek Doğal Yasacılar pratik akılla ilgili pek çok teori ortaya sürerler. Bunların çoğu da (maslahat, fayda) terimi etrafında döner. Ya da algılanan iyi, ve temel kurallara uyma isteği.". Esnek Doğal Yasacılara göre dinin korumak istediği beş temel değer vardır: Yaşam, soy, mülkiyet, akıl ve din. Her yasa temel olarak önceden açıklanmamış olsa da Ya da Kur'an veya peygamberin hadisi gibi temel bir kaynağa dayanıyorsa bu beş temel değerden bir veya ikisini tatmin etmelidir.

Bu değerler fazla soyut olduğu için din adamları iyinin ya da faydanın (maslahat) geçerli bir prensip vasıtasıyla tartışılmasını uygun gördüler. "Fayda" (mashalat) nedir? Esnek Doğal Yasacı pratik akıl bağlamında "maslahat" hem bireysel hem de genel anlamda devletin yönetim şeklinin kusursuz olmasını dile getiren ve algılanan genel iyi ile alakalı (yasal) bir *sanat* terimidir. Örneğin maslahat

[21]. Emon, s.32-33
[22] www. ihya. org (25.02.2014)

kuralına uygun eski bir alıntı kıtlık günlerinde hırsızlıkla ilgili bir cezayı erteleyen 2. Halife 'Umar b. Al-Khattab (r. 634-644 CE) hakkında bir hikâyedir. Kur'an hırsızlıktan hüküm giymiş birisinin elinin kesilmesini emreder (Kur'an 5:38). Güç şartlara rağmen (kıtlık) Umar; zorla yasanın uygulanmasını sağlayabilirdi. Onun yaptığı bir ayrıcalıktı denebilir veya hırsızlığı cezalandırılabilir kılan şartlar kıtlık anında geçerli değildi diye de düşünülebilir. Her iki durumda da bunlardan birini kabul eden din adamları tartışmalara göğüs germek zorunda kalmışlardır. Maslahat temelli her argüman güvenilir değildir tabi. Bu sebeple güvenilir olmayıp yazılı kaynakları ihlal edenlere itibar edilmez; ancak bu önlemin bile zaman zaman yetersiz kaldığı, yazılı kaynağa dayanmadan maslahat temelli kurallar oluşturulduğu görülmüştür. Maslahat'ın din adamları tarafından nasıl tanımlandığı çok da basit bir konu değildir aslında. Burada zaten bu sorunun cevabından çok Esnek Doğal Yasacıların dindeki maksat ve maslahatı pratik akılla ilgili bir teori geliştirmek, oluşturulan kurallarda aklın yerini tanımak veya sınırlamak için nasıl kullandıklarından bahsedilecektir.

Burada her ikiside aralarındaki farlılıklara rağmen aklın dindeki ontolojik yetkisini felsefi bir temele oturtmak için olgu ve değeri doğada birleştiren Esnek ve Katı Doğal Yasacılar arasındaki ironiyi belirtmekte fayda var. Ancak, Esnek Doğal Yasacı pratik akıl modeli aklın yetkisini kısıtlamak için yaptıkları araştırmanın epistemolojisini büyük oranlarda nasıl tasarladıklarını ayrıntılı olarak açıklar. Bu, ironiyi bir nebze de olsa hafifletir. Esnek Doğal Yasacılar akla ontolojik yetkiyi verirler ama onun yasa içindeki işlevinin kapsamını daraltırlar.

"Modern öncesi dönemde aklın yetkisini kısıtlama hareketi ikinci bir ironi kâbusunu canlandırır ki o, günümüzde Müslüman Dünyasındaki reform hareketleridir. 20. ve 21. yy Müslüman müceddidları için dindeki maksat ve maslahatla ilgili kavramların önerdiği pratik akıl sisteminde aklın yetkisinin kökü modern öncesi İslami gelenekte yatmaktadır ve modernleşmenin getirdiği zorluklarla Müslüman geleneği arasında yorum yapma görevini üstlenmektedir. Onlar için maksat ve maslahat kuşaktan kuşağa aktarılan geleneksel yasal bir öğretide (ki bu gelenek genellikle yenilik ve gelişmelere bir engel olarak görülür). Aklın yetkisinin artması için gerekli kavramsal fırsatlardır. Endonezya'dan Arap Dünya'sına Müslüman müceddidlar dünyayı karış karış gezerek dini gelenekte reform

oluşturmak için bu kavramları adapte etmişlerdir" diyerek sonlandırır bu bölümü Emon[23].

2. 3. AKLIN YETKİ VE KAPSAMI

Bu bölüme Anver Emon 2 Şafi din adamının yazılı kaynaklar yetmediğinde aklın yetkisiyle ilgili din kurallarını geliştirmekle ilgili temel analizleriyle başlar. Bu temel tartışmayı bu bölüm için bir başlangıç noktası yapmıştır çünkü Esnek Doğal Yasa cı din adamları aklı büyük ve kökten bir karasızlıkla sonuçlanmayacak bir şekilde kanıtlayıp sınırlandırmak zorundadırlar. "Şafi çağdaşlarından Al-Juwayni (d. 478/1085) ve Abu Al-Muzaffar Al-Sam'ani (d. 489/1096) konu hakkında eğer önünde hiç örnek yoksa bir din adamının ne yapabileceğini sorarlar. Her ikisi için de yasal konularda ya da onların dediği gibi "istidlal"de yanıt akıldadır. İstidlali (kanıtlara dayanarak sonuç çıkarma) şöyle tanımlarlar: "üzerinde karara varılmış yazılı bir kaynak olmadığında akla dayalı çıkarım temeline dayanan bir kural oluşturan prensip" (ma na mash ar bi Al-hukm munasab lahu fima yaktadayhi Al-fikr Al-aKli min ghayr Cabbardan asl muttafak aleyhi). Al-Samani de aynı tanımı kelime kelime kullanmıştır.

Her iki din adamı da İstidlal in Sünni legal okullar arasında kullanımının sorunlu olduğunu bilirler ve pek çok din adamının onu kullanmayı reddettiğini ve onun yerine Kur'an ve hadis gibi diğer yetkili kaynaklara yöneldiklerini söylerler. Ayrıca Maliki okullara adını veren Malik b. Anas'ın "istidlal"in ateşli bir savunucusu olduğunu da eklerler. Aslında Al-Juwayni Malik'in kullandığı tekniğinde fazla ileri gittiğini ve gerekçelere dayalı bu tekniğin din doktrinlerinde hala geçerli olan bu politikalarla akıl arasındaki bağın (ba'ida) biraz esnek olduğunu söyler.

Şafiler ve Hanifiler ise "istidlal"i daha kısıtlı bir miktarda savunurlar. Al-Juwayni ye göre eğer yazılı kaynak üzerinde bir anlaşmaya varamazlarsa istidlali uygularlar ancak bunu ya aşırıya kaçmadan (Al-ifrat) ya da varolan dini kurallarla akıl arasında esnek bir bağ oluşturarak uygulamaya sokarlar. Şafiler ve Hanefiler yazılı kaynaklarda kabul edilen iyinin algılanan iyi ile zaten aynı olduğunu savunurlar. Örneğin, Al-Sam'ani bu konuda şöyle yazmıştır: Şafi din adamları

[23]. Emon, s. 33-35

istidlali belirli bir yazılı kanıt olmadığı durumlarda oluşturulacak yeni kural için bir kanıt olarak kullanırlar ancak bu oluşturulan yeni kurallın altında yatan mantıkla akıl arasında sıkı bir bağ olması gerekmektedir.

Her iki din adamı içinde istidlal in kullanımıyla ilgili temel sıkıntı doğabilecek olan kararsızlık ve tutarsızlıktır. Örneğin bir kişi akla dayalı çıkarımını Kur'an a ve peygamberin sözlerine dayandırarak (ijma) (kutsal iradeden) güvenilir bir kaynaktan geldiğinden emin olabilirken (munhasira fi dabt Al- sharia) bir diğeri çıkarımını bu kaynaklara dayandırmayabilir. Bu durum bir karmaşaya neden olabilir herkes uygun gördüğünü doğru, geçerli kabul edebilir. Zaman içinde kurallar değişir dinin güzellği inanılırlığı yok olabilir. Tanrı'nın kuralları dünle bugün arasında farklılık gösterebilir bir kişinin inandığıyla komşusununki aynı olmayabilir (Wa hadha dhari a fi Al- haKiKa ila ibt al ubbahat Al- sharia). Bu eleştiriye rağmen her iki din adamı da dinde akla dayalı çıkarım yapmanın kaçınılmaz olduğunu kabul etmişlerdir. Onlar için her olay Allah'tan gelen bir kurala bağlı olmalı (hukm Allah) ve her güncel durum (hadith, waKi'a) bir şekilde Din ile ilişkilendirilmelidir. Bu her olay için Allah'açık seçik bir kural koymuştur anlamına gelmez tam tersine yazılı kaynakla doğrudan bir yönlendirme yoksa kuralın yasa yoluyla kesinleşmesinin zorunluluğunu yansıtır.

Her ikisi de "istidlal"in bir gereklilik olduğunu düşündüklerinden onun tutarsız ve kurallara uygunsuz olmadığını kanıtlamak durumunda hissetmişlerdir. İstidlalin kurallara uygunluğu Muhammed'in şartlar değiştiğinde kendileri hakkında karar verebilmek için yazılı kaynaklara bakan arkadaşlarının davranışlarına dayanmaktadır. Hem Juwayni hem de Al-Samani sahabenin istidlal i kullanarak aklı devreye soktuklarını yazarlar (yakhüdüna fi wujüh Al-ra'y min ghayr iltifat ila Al-usül) yani aklın yetkisini istidlal formunda devreye sokmuşlardır. Dahası ve en ilginci ise onların yazılı kaynakları tek başına başlangıç aşamasında başvurulacak temel kaynak olarak kabul etmemeleridir. Ayrıca dinin amacının bu kaynaklarda yer alan kuralların hayata geçirilmesi olduğunu kabul ederler.

Al- Shafi ye güvenerek Al-Juvayni ve Al-Sam'ani yasalaşmış kurallar (Al-ma'ani) otoriteleşmiş kaynaklarda güvenilmesine ve üstünde durulmasına izin verilen bir temele sahiptir der (Al-usul). Gerçekten de yazılı kaynakların altında varolan prensipler kurallar için kabul edilir bir temele sahiptir. Prensipler kendi

başlarına kanıt değillerdir tabiki. Yazılı kaynaklar onların ne olduklarını ortaya çıkarmak için kullanılmalıdırlar. Fakat temel olarak yasa olarak kabul edilecek esas nokta "ma'na" ya da yasaya uygun olan prensiptir. Sonuç olarak yazılı kaynağın rolünü bilgiye dayalı bir belgeye indirgerken Al- Juwayni ve Al-Samani dikkatlerini kaynağın kendisinden çok içeriğine yoğunlaştırmışlardır.

Aklı meşru kılmaya çalışırken her iki din adamı da tutarsızlık olasılığıyla mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Bu görüşe karşı her ikisi de 'taKrib' (akla dayanan bağ) terimini geliştirmişlerdir. Al-Juwayni mesela, eğer varılan her bağımsız yargıya arada kurulmuş bir bağın yardımı olmaksızın (min ghayr Kurb wa madana) güveneceksek o zaman akıl yoluyla çıkarım yapan kişiyi "ben her ne düşünürsem o doğrudur" yargısıyla başbaşa bırakırız der. Dahası eğer din adamları akla dayalı çıkarımlarını varolan dini prensiplere sıkıca dayandırırlarsa (Al-Kawa' idAl-thabita fi Al-sharia) istidlal yoluyla varılan sonuca aykırı bir yazılı kaynak delili olmadığı sürece akıllı çıkarım yoluyla varılan yargı doğru kabul edilmek için yeterlidir.

Takrib akıllı çıkarımın kapsamının ne kadar olduğudur. Dinde zaten varolan gerekçelere dayalı kuralların tamamının içinde nasıl sınırlandırıldığı anlamına gelir. Dindeki bu yazılı kaynaklara dayalı prensipler (kurallar) gözardı edilemeyen ve saygınlığı tartışılmayan kurallardır (mutasami). Sonrasındaki istidlale dayalı akılcı her kanıt bu prensiplerle bir şekilde bağlı olmak zorundadır.

Anver Emon un aşağıda belirttiği gibi, Esnek Doğal Yasacılar olgu ve değeri birleştirerek aklın deneysel yetkisini haklı kılmışlardır. Bunu yaparken de Maslahat teknik terimine yoğunlaşmışlardır. Maslahat iyiye yol açan şey anlamına gelir Maslahatı kullanırken Esnek Doğal Yasacılar Dini kurallar içindeki doğaya dayalı mantığı doğanın deneyselliğiyle birleştirirler ve dini kuralların doğal düzene bakarak formüle edilebileceğini anlamışlardır. Burada olgu ve değeri doğada birleştiren Katı Doğal yasacılarla benzeşirler. Bu bölümde Esnek Doğal Yasacıların Katı Doğal Yasacılara benzeştikleri halde nasıl onlardan ayrı kaldıkları açıklanmaya çalışılacaktır.

Bu din adamlarına özgü yaklaşımlarını meşrulaştırmak için yazılı bir kaynaktan referans alınamadığı durumlarda inananların doğayı izlemek ve yaratılmış

Dünya nın rehberliğinde Kur'an ayetlerinden ve hadislerden yardım alarak sonuca ulaşmalarını isterler.

Sonuç olarak Katı Doğal Yasacılar yazılı kaynakları zaten akıl yoluyla vardıkları sonuçları teyit etmek için kullanırken Esnek Doğal Yasacılar ise yazılı kaynaklara doğal akıl yoluyla vardıkları sonuçlara bir temel oluşturmak için başvururlar. Ayrıca Esnek Doğal Yasacılar Katı Doğal Yasacıların aksine Tanrı nın iyiliği görüşünü temel alırlar (tafaddul). Tabiki yazılı kaynaklar kutsal iradenin izlerini görmek için doğaya bakmak gerektiğini söyler. Fakat Dünyayı kendi iyiliğinden yaratan Tanrı dır ve istediği takdirde ne zaman isterse değiştirebilir. Tanrı'nin iyiliği ve yazılı kaynakların yetkisi görüşünü benimseyen Esnek Doğal Yasacılar Tanrı'nın kendi iyiliğinden dolayı yarattığı doğal Dünya'nin cömertliğine bakarlar. Bunu yaparken her ikisi de Tanrı nın kendi kendine yettiği bilgisini muhafaza ederler ve Dinde aklın yetkisini meşrulaştırmak için olgu ve değeri doğada birleştirirler. Esnek Doğal Yasacıların başladıkları nokta Katı Doğal Yasacıların tam karşısındadır ve bazı değişiklikler içerir (bunlara birazdan değinilecektir) Katı Doğal Yasayla olan benzerlikleride ilginçtir.

Esnek Doğal Yasacılara göre dinin genel yapısı yasanın beş temel amaç veya hedefi sürdürmek için tasarlandığını gösterir. Bunlar hayat, soy (nesil), varlık (mal mülk), akıl, ved indir. Bu amaçlar (maksat) her toplumun ya da yasal sistemin sürdürmek istediği amaçlardır. Bunlar sezgiyle oluşturulmuş amaçlardır ve dinin gerekleridir. Esnek Doğal Yasacı din adamları kendilerine az tanımlanmış alanlarda dinin amaçları doğrultusunda kural oluşturabilecekleri bir pratik akıl sistemi oluştururlar. İnsan davranışının bazı alanlarında eğer dini amaçlar yerine getirilecekse kural biraz rehberlik gerektirebilir. Ancak Esnek Doğal Yasacılarımıza göre bu alanlar akıllı çıkarımın kapsamını daraltmak için kısıtlanmalıdır ve dinin emrettikleriyle Tanrı'nın istedikleri arasındaki bağ yakinen kurulmuş olmalıdır. Aşağıda Esnek Doğal Yasanın 4 analizi yeralmaktadır. Şafi Abü Hamid Al-Gazali (d. 505/1111) ile başlayıp onun olgu ve değeri nasıl birleştirdiği ve Gazali'nin pratik akıl metodunun önemi bu bölümde gösterilecektir. Yine onu izleyen Şafi yazar Fakhr Al-Din Al- Razi (d. 606/1209) ve Malikite Shihab Al-Din Al-Karafi (d. 684/1285) Gazali'nin çalışmasına katkıda bulunurken aynı zamanda Esnek Doğl Yasaya kendi felsefik bakışaçıları ve görüş farklarıyla katkıda bulunmuşlardır. Hanbali Ncabbarm

Al-Din Al-Tüfi (8th/14th century) kendi Esnek doğalcılığının uygulama ve kapsamını genişleterek bu yazarların ötesine geçmeye çabalamıştır. Son olarak Gazali, Al-Razi ve Al-Karafi ile yakın olan Malikite Al-Shatibi (d. 790/1388) düşünsel olarak en karmaşık Doğal Yasa teorisini oluşturmuştur. Teorisini kendinden önce gelenlere dayandırmış ve "dini kuralların oluşturulmasında bir temel olarak doğa nasıl kullanılabilir"e kadar genişletmiştir.

2. 4. ABU HAMİD AL-GAZALİ'NİN DOĞAL YASA ANLAYIŞI (D. 505/1111)

Gazali bu tartışılan konuya hitap eden iki çalışma kaleme almıştır. Birincisi Şifa Al-Ghalil ve ikincisi ise Al-Mustasfa min Ilm Al-Usul adlı incelemesidir. Al-Mustasfa Gazali'nin olgun düşüncelerini yansıtır. Bu çalışma öncelikle Gazali'nin ilgili bölümlerle Şifa'dan aktardığı önceki düşüncelerinin geliştirilmiş hallerini yansıtan Al- Mustasfa'ya odaklanmıştır.

Anver M. Emon Gazali'nin Doğal Yasa anlayışını şöyle açıklar: "Burada önemli olan Gazali'nin kendi Esnek Doğal Yasasını anlatırken Katı Doğal Yasadan nasıl uzak kalmayı başardığıdır. Gazali olgu ve değeri doğada birleştirirken Maslahat (menfaat, yarar, fayda) terimini kullanmıştır ve dinde aklın deneysel yetkisini kabul etmiştir. Gazalinin olgu ve değeri doğada birleştirmesi bazı bölümlerde Tanrı'nın iyiyi yapmaya mecbur olduğunu varsayan Katı Doğal Yasacı yaklaşımla karıştırılmamalıdır. Kendisi Katı Doğal Yasa ile karışıklığı önlemek için olgu ve değerin doğada birleştirilmesi kutsal iyilikten dolayıdır der. Bunu yaparken de Tanrı'nın kendiliğinden ve isteyerek kendi kendine yeten olduğu fikrini korur.

Gazali olgu ve değeri birleştirdiği yerde dinin gereklerini yerine getirmeyle ilgili fayda temeline dayanan bir akıl a hitap etmektedir. Maslahat (fayda)nın doğası hakkında yazarken Gazali maslahat ın yerine getirilmesinin kutsal yasa koyucunun (maKsud Al-shari) amacı olduğunu, iyilik için ve Tanrı'nın yaratışının gerçekleşmesi için (darurat Al-khalK) gerekli olduğunu söyler. Al-Gazali bir bireyin mantıksal kapasitesinin deneysel olarak iyi ve kötüyü araştırabileceğini söyler. Yazılı kaynaklardan anladığımız üzere Tanrı, yapmak zorunda olmadığı halde, insanlığın faydası için yaratır. Yazılı kaynaklarla bizim Dünya hakkındaki deneysel gözlemlerimiz arasındaki paralellik bize Dünya da gördüğümüz iyinin gerçektende

Tanrı tarafından istendiğini gösterir. Dünya daki iyilik olgusu ile Tanrı'nın insanlığın yararına olmak istemesi olgusu arasındaki paralellik deneysel bulgularımızın içeriği için bir temel oluşturur.

"Gazalinin doğa anlayışında, Tanrı iyilik yapmaya mecbur değildir, ama istediği için kendi iyiliğinden dolayı iyilik yapar. Biz insanlar olarak hem Tanrı'nın yarattığı güzelliğin (iyiliğin) sonuçlarının istikrarına hem de doğanın bizim faydamıza olduğuna güvenmeli ve etrafımızdaki dünyaya bakarak akılcı çıkarımlarla dini kuralları oluşturmalıyız. Fakat eğer isterse Tanrı'nın iyiliğini değiştirebileceğinin de farkında olmalıyız. Gazali'nin Esnek Doğal Yasası Tanrı'nın kendi kendine yeter olduğu bilgisini korur Katı Doğal Yasaya uzak durur, ve dini konularda aklı varlıksal olarak tanımlar"[24].

2. 5. MASLAHAT, MAKSAT VE (PRATİK) AKIL

"Olgu ve değeri doğada (yani maslahat) birleştirirken Gazali kendi doğa yanlısı modelinin pratik akıla nasıl katkı yaptığını gösterir. Diğer bir deyişle yukarıda olgu ve değerin birleştirildiğini varsayarken Gazali doğa ve aklın varlık bilimsel yetkisi hakkında felsefe yapmak gibi daha genel bir görev yerine dini kararlar gibi daha özel bir göreve geçmiştir. Bunu yapmak için de Maslahat terimini ikinci anlamında (yani daha metne göre anlamı farklılaşan bir şekilde) yerine getirilmesi gereken bir iyiliğin prensipleri olarak kullanmıştır. Bu bağlamda Maslahat terimi sadece bireyin fayda sağlamasına (jalb manfa'a) olanak veren her şey veya zararı uzaklaştıran herşey anlamında değildir (daf' madarra) Gazali için Maslahat daha teknik bir terimdir ve kutsal kuralın (Al-muhafıza ala maKsud Al-shar) amacını onaylayan ve koruyan anlamına gelir.

Yasanın amacı beş ögenin korunmasından ibarettir bunlar din, yaşam, akıl, nesil ve maldır. Bu beş değerin korunmasını içeren şey maslahattır. Bu beş değeri umursamayan ihmal eden her ne ise o da ahlaksızlıktır ve maslahatın uzaklaştırılmasıdır. Gazali bu beş değeri yazılı kaynaklardan örnekler vererek gösterir mesela diğerlerini yoldan çıkaran bir inançsızı cezalandırmak dinin değerini korur. Hayatın değeri, cinayetin idamla veya ahlaki hataların fiziksel yaralama

[24] Emon, s. 80

(Kisas) cezası ile cezalandırılması suretiyle vurgulanır. Alkol içmenin cezalandırılması sağlıklı bir zihnin değerine vurgu yapar. Zinanın cezalandırılması ise aile hayatının ve soyun devamının korunmasına vurgu yapar. Sonuç olarak hırsızlık ve gaspın cezalandırılması mal, mülkten edinilen faydaya vurgu yapar. Önemli olan şudur ki dinin temel kuralları yazılı kaynaklardan çıkarılmamıştır. Yazılı kaynaklar çoğunlukla bu kuralları onaylamış ve kanıtlamışlardır.

Gazali'ye göre bu değerler içgüdüsel olarak bilinmektedirler. Bu değerler gelişmesine ve değerlerinin korunmasına önem veren her toplum için benimsenip uygulanacak değerlerdir. Gazali şöyle der "yaratılanın faydasını hedefleyen (islah Al-khalK) hiç bir toplum veya yasal düzen (shari'a min Al- shara'i) yoktur ki bu beş değerin ihmal edilip zorla durdurulmaması için yasaklar getirmemiş olsun". Anver Emen'un kitabında, Gazali maslahat ın yetkisini yazılı kaynaklarla ve beş temel değerle olan bağına göre değerlendirir. İlk bağ ile ilgili olarak maslahatı üç kategoriye ayırır. İlki gösterildiği gibi yazılı kaynaklardan bir şey bulunamadığında Esnek Doğal Yasa için önemli olandır. Mesela maslahat yazılı kaynak tarafından olumlu kabul edilmelidir Gazali bu çeşit maslahat a mu'tabar' demektedir. Örnek verecek olursak her türlü keyif verici maddenin kullanımının yasaklanmasını söyleyebiliriz. Kur'an şarap içilmesini eleştirir (Kur'an, 2:219, 4:43, 5:90-1). Birey bu şarap için yasak getiren yazılı kaynakları referans alarak sağlıklı düşünmeyi engelleyici tüm diğer maddelerin yasak olması gerektiği çıkarımını yapabilir. Yazılı olarak sadece şaraptan bahsedilse de (Kıyas) yoluyla diğer bütün zararlı maddeleri kapsadığı düşünülür. Burada bu kuralın teknik olarak maslahat temelli bir kural olmadığının öneminin belirtilmesi gerekir. Bu kural, örneği referans alan bir kuraldır ve Gazalinin teorisinde çok merkezi bir önemi yoktur. Diğer yandan bir maslahatın yazılı kaynaklarda açıkça inkar edilmesi gerekir. Gazali buna ramazanda (ki müslümanların gün içinde güneş batana kadar yemek su ve seksten uzak durması gerekir) cinsel ilşkiye giren kralın durumunu örnek verir. Din adamları bu kralın kefaretini nasıl ödeyeceğini tartışırlar. Kur'an böyle bir suçun kefareti olarak bir kölenin azat edilmesini şart koşar. Bunu yapamayacak olanlar ardarda 2 ay oruç tutmalıdırlar. Bu da mümkün değilse fakir insanın doyurulması gerekmektedir. Bazı din adamları kralın köleyi salıvermek yerine (ayette önce o verilmiş olmasına rağmen) 2 ay oruç tutmasının orucunu bozması konusunda daha etkili bir

caydırıcılığa sahip olduğunu düşünürler. Çünkü kral zaten zengin bir adamdır ve bir köleyi azat etmek onun için zor bir şey değildir ve caydırıcılığı azdır.

Fakat Gazali için her ne kadar makul bir maslahata dayalı olsada bu görüş geçersizdir. O bu gerekçenin Kur'anı yalanlamak olduğunu düşünür çünkü orada yanlış yapanların cezalandırılmasında önem sırası belirtilmiştir. Bu çeşit bir maslahata yol açmak Gazali'ye göre çevre ve kapsam değiştiğinde kuralın sınırlarının (hudud Al- shara' i) değişmesine neden olur. Bu tür yorumlar kurallardaki tutarlılığı baltalar ve din adamları arasındaki bütünlüğü azaltır. Burada bu çeşit maslahatın Gazali'nin Esnek Doğal Yasasının merkezi olmadığının tekrar belirtilmesi gerekir. Buna rağmen Gazali bu gerekçenin altında yatanın ne olduğunu anlamaktadır. Burada yasal sonucun uygulanması diğer daha önemli sistemin bütünlüğüyle ilgili konular için olumsuz etkilere yol açabilir. Anlaşılacağı gibi Gazali için yazılı kaynaklar önemli rol oynar ve onun sisteminin önemli bir parçası ve merkezidir.

Maslahat'ın son kategorisi yazılı kaynağın tamamen sessiz olduğu durumlardır. Yani bir uyarlama ya da itirazın olmadığı durumlar (nass mu'ayyan). Bu çeşit maslahat Gazali'nin pratik akıl teorisinin merkezidir ve kuralların yeniden oluşturulması anlamına gelir. Din adamının aklı kullanabildiği kısıtlı bir alanı temsil eder çünkü diğer maslahat çeşitleri yazılı kaynaklarda ya zaten kabul edilmiştir ya da reddedilmiştir.

Al –Gazali'nin işaret ettiği diğer bağ sessiz maslahat ile yasal düzenin beş değeri arasında olandır. Sessiz maslahat dinin bu beş değeri hakkında üç farklı yoldan bir bağ oluşturur. Birincisi gerekli birfaydayı ifade eder (darurat), yani maslahatın en üst sırada yer aldığı düzen. İkincisi maslahatın önemli farzedildiği sadece temel bir ihtiyaç için olan durumdur ama sıralamanın en üstünde değildir. Son olarak sessiz maslahat ve sunduğu fayda ahlaki ve zihin yönünden gelişme şeklindedir (tazyinat, tahsinat) pratik aklın amaçları için faydalar sıralamasının en altında yer alır. Sessiz maslahat dinin beş temel amacıyla olan bağın gücünü (Kuwwa) vurgulamak için ve dolayısıyla toplumun selameti için bu üç alt kategoriye bölünmüştür. Gerekli faydaların örnekleri alkol tüketimi, cinayet ve zina için cezalandırma gerekliliğini içerir. Tabiki bu cezalar yazılı kaynaklara dayanmaktadır ve sessiz maslahatın ürünü değildir. Fakat Gazali için sessiz maslahat deyince

aklında var olan şey gerekli fayda sağlayan ve beş temel değerle bağ oluşturan değerlerdir. Buna bir örnek olarak reşit olmayan birinin evliliği için bir vekil tayin edilmesini verebiliriz. Bu gerekli bir fayda değildir çünkü reşit olmayanların evlenmesi toplumun gelecek selameti için anlamlı değildir. Bu sadece reşit olmayan birinin evlendiği kişinin uygun olduğunun kabulu anlamına gelir. Bu çocuğun yetiştirilmesi, bakımı ve onun yemek ve kıyafet ihtiyacının giderilmesi için vekil tayin etmekten farklı bir şeydir. Bu sonradan saydığımız sorumluluklar gerekli faydalardır ve 5 temel amaç ile sıkı bir bağ oluştururlar.

Aslında Gazaliye göre bir toplum için o kadar merkezi bir durumdadırlar ki onlar hakkında herhangi bir görüş ayrılığı olacağı hayal bile edilemez. Reşit olmayan birinin evlenmesi bir gereklilik içermez bu tür evlilikler toplumları birleştirmek için yapılır (ishtibak Al-asha'ir) Bu maslahat ile temel değerler arasındaki bağ gereklilik seviyesine ulaşmak için oldukça zayıftır.

Bir sessiz maslahatın en zayıf bağı ne gerekli nede ihtiyaç duyulan birşey olmamasına rağmen temel değerlere yakın görünebilir ve toplumun seviyesini mükemmellik derecesine yükseltebilir (mazaya) bu birbirimize nasıl davrandığımızdır (ra'ayat ahsan Al-manahij fi Al-adat wa Al-mu'amalat). Örneğin Gazali bir kölenin mahkemede tanıklık etmesinin yasak olduğu örneğini verir (salb Al-abd ahliyya Al-shahada) Bu kurala gösterilen gerekçe kölelerin alt sınıfa mensup olmaları ve sahiplerine itaatle yükümlü olmalarıdır. Bir kölenin tanıklık etmesi onun durumuna uygun değildir. Bir mahkemede tanıklık etmenin toplumsal olarak bir anlamı vardır bu yüzden köleler buna uygun değildir. Oysa onları bu eylemden alıkoyan kural akılla temel değerler arasında ki en düşük seviyedeki bağı ileri sürer ve bunun yasa için az önemli olduğunu vurgular. Bunun tam tersine kölelerin reşit olmayan birine vekâlet etmelerini yasaklayan kural daha büyük öneme sahiptir ve bir ihtiyaçtır.

Toplum yararına bir kölenin tanıklık etmesinden daha büyük faydası vardır. Bir köle bu işi yapamaz çünkü Gazali'ye göre vekâlet etmek zaman, istek vs. gerektirir. Bir köle ise sahibine hizmet etmek zorundadır böyle bir işe vakti yoktur ve bir köleye böyle bir iş yaptırmak çocukların faydasına olmayacaktır. Gazali kendi pratik akıl modeline dikkate değer ve merkezi bir nokta oluşturmak için yazılı kaynaklara ve temel amaca iki bağ göstermektedir: sadece bir ihtiyacı ya da zihinsel

veya ahlaki yönden gelişmeyi haklı bulan (tahsin/tazyin) sessiz bir maslahat yeni din kurallarını oluşturmada temel olamaz. Diğer bir deyişle en alt iki kategori ki bunlar yasal düzenin temel değerleriyle en zayıf bağa sahipler, kendi başlarına dini kurallar için bir temel oluşturamazlar. Ayrıca, zorunluluklar diye adlandırılan (darurat) ve temel değerlerle güçlü bir bağ oluşturan sessiz maslahat dini kuralların oluşmasında güçlü bir etkiye sahiptir. Gazali, bir din adamının yorumunun konuyla ilgili hiçbir özel kaynak yokken bizi zorunluluk temeline dayanan bir kurala götürmesi'nin inanılması güç bir şey olduğunu söyler (Fa la bu'd fi an yu'di ilayhi ijtihad mujtahid wa in lam yashhad lahu asl mu'ayyan).

Gazali, kendi gerekli sessiz maslahat fikrinin bir kuralın oluşturulmasında nasıl bir temel sağladığını göstermek için çeşitli örnekler vermektedir. Burada belirtilmesi gereken daha sonra da anlatılacağı üzere Gazali'yi takip eden din adamları bu savları dinin analizinde maslahat ın kullanımı konusunda kendi tartışmalarında kullanmışlardır. Gazali'nin örneklerinde maslahatın etkili bir kural oluşturabilmesi için dört şartı yerine getirmesi gerektiğini belirtir. Birincisi sessiz bir maslahat olmalıdır. İkincisi sessiz maslahat yasal sistemin amaçlarına uygun olarak sıkı bir bağ oluşturan gerekli fayda yı oluşturmalıdır. Üçüncüsü verilen durumda kazanılacak fayda tehlikede olduğunda önerilen düzenleme ile bunun giderileceğine dair bir kesinlik olmalıdır (Kat'iyya). Son olarak sağlanacak fayda toplumun belirli küçük gruplarına değil tamamına hitap etmelidir (kulliya).

Gazali'nin ilk örneği; inanmayanlarla müslüman ordu arasındaki savaşta inançsızların ön saflarını korumak için müslümanları dizerek insandan bir koruma kalkanı oluşturmalarıdır. Burada Gazali şunu sorar "bu durumda müslüman ordu ateş açtığında müslümanların öleceğini bile bile inançsızlara ateş açabilir mi?" Bu sorunun cevabı faydanın doğasıyla alakalı ve duruma özel bir sorgulama gerektirmektedir. Şöyle der Gazali: "Ordu ateş ederse aradaki müslümanlar ölecek, geri çekilirse inançsızlar daha çok müslüman öldürecekler. Dinde böyle bir konu için belirtilmiş bir cevap yoktur. Eğer ordu koruma kalkanı olarak öne dizilmiş müslüman esirlerin ölmemesi için inançsızlardan kaçınarak geri çekilirse onlar daha çok müslüman öldüreceklerdir. Bu insanlar esir oldukları için zaten eninde sonunda öldürülecekler diye düşünülebilir onları kurtarmak için daha fazla insanı kurban vermek pek mantıklı değildir. Burada bütün müslümanların korunması kuralın

amacıyla daha güçlü bir bağ oluşturmaktadır (aKrab) . Biz şundan kesinlikle eminiz ki kuralın amacı öldürmeyi durdurmak eğer durduramıyorsak da azaltmaktır. Burada bir maslahata başvurmak gerekmektedir bu maslahatın doğası içerdiği anlam gereği ihtiyaç veya gereklilik olarak bilinir. Ve bir tek kanıt ya da özel bir yazılı kaynağa dayalı değildir."[25].

Eğer durum şu şekilde olsaydı yani inançsızlar bir kalenin içinde olsaydı ve kendilerine saldırılmasını önlemek için kalenin etrafına müslümanları kalkan etmiş olsalardı değerlendirme farklı olurdu der Gazali. Şöyle ki, bir kalenin içine hapsolmuş düşmanı yenmek müslümanlara bir fayda sağlamayacaktır. Kalede hapsolmuş düşman müslüman topraklar için bir tehlike oluşturmamaktadır. Burada Gazali'nin çoğunluğun yararını gözetmek adına boş bir faydacılık hesabı yaptığı düşünülmemelidir. Onun maslahata yaklaşımı iyilerin yararını fazlasıyla gözeterek bütün yükü kalan azınlığa yüklemek değildir tam tersine onun yaklaşımındaki iyi kavramı toplumun mükemmelleşmesine katkı sağlar.

Mesela Gazali'nin 2. örneği batmakta olan bir gemideki yolcudur. Bir gemi düşünün yolcular kurtulabilmek için kur'a ile seçtikleri bir yolcuyu denize fırlatacaklardır. Bunu yaparlarsa diğer yolcular kurtulacaktır yoksa hepsi ölecektir. Bir kişinin ölümüne karşı diğerlerinin hayatları korunarak hayatın değeri vurgulanacaktır. Eğer bütün yolcular kurtulacaklarından emin olsalardı bile Gazali ye göre bu durumda kapsam yetersizliği oluşmaktadır. Çıkacak fayda (kulli) herkes için değildir batacak gemiden etkilenecek olanlar sınırlı sayıdadır. Verdikleri karar bireyin bütünlüğünü bozan faydacı bir kararı yansıtır. Yolcuların başına gelecek olan olay, az önceki örnekteki gibi düşman orduların bir savaşta müslümanlara ait toprakları fethetmesi sonucu etkilenecek olan müslüman toplumunun başına gelecekler kadar kötü değildir.

Gazali'nin pratik akıl modelinde maslahat bütün toplum yararına evrensel bir değere vurgu yapmalıdır sınırlı sayıda insanın mutluluğunu artırmak yeterli değildir. Tabiki yolcular kur'a çekip bir yolcuyu denize fırlatabilirler ama bu yaptıklarının din temelinde haklılığını kanıtlayamazlar. Burada her ne kur'a uygulanırsa uygulansın din kapsamına giremez. Din bütün toplumu hedefleyen amaçları barındırır ve toplumdaki her bireye saygı duyularak bütünlük içinde davranılmasını öngörür.

[25] Emon, s.80

Bir diğer örnek hırsızlık yapan birini dövmektir. Tabii döverek rahatlama toplum için olumlu bir fayda içerir. Gazali Malik b.'nin bu eyleme izin verdiğini yazar fakat Gazali kendisi bu davranışı onaylamaz ve işkencenin suç mahkemelerinin çökmesine sebep olacağını düşünür. Fakat burada bir diğer toplum faydası ile çatışır: suçlanan hırsızların korunması. Suçlanan kişi belki masum olabilir. Masum bir insana şiddet uygulamak suçlu bir insana şiddet uygulamamaktan daha önemlidir (ahwan).

Dövme olayında suçluyu caydırıcılık vardır, ama aynı zamanda da masum (ise) bir insan cezalandırılmış olur. İşkencenin polis güçleri açısından aradıkları suçlulara suçlarını kabul ettirmek açısından fayda sağladığıda doğrudur. Ancak daha ağır basan başka bir maslahatla çatışır. Savunanın hakkının ağır basması Gazali'nin burada söz konusu olan göreceli değerdeki iki maslahat hakkında değerlendirici bir terim olan ahwan terimiyle açıklanır. Dengeyi nasıl kurduğu açıklanmamaktadır. Belki temel iyilerde olduğu gibi sezgilere dayandırmış olabilir.

Farzedelim bir kişi kavga çıkararak toplumun düzenini bozuyor (fitna). Bu kişiyi öldürmek yasalara uygun mudur? Bunun yapılmasının toplumun yararına olduğu kesindir. Fakat dini kurallar temeline oturttuğumuz maslahatın seviyesine ulaşır mı? Gazali bu sorunun çözümünün ortama bağlı olduğunu söyler. Eğer idam edilmesini gerektirecek bir cinayet suçu yoksa kişi sadece hapsedilmelidir. Ömür boyu hapis (takhlid Al-habs'alayni) bu kişinin toplum üstündeki şeytani etkisini yoketmeye yeter. Onu öldürmeye gerek yoktur çünkü bu maslahat 'darura' zorunlu değildir. Diğer bir deyişle Gazali bu sorunu en iyi şekilde çözmek ve yasal sistemin en iyi ve en uygun bütüncül hedefleriyle bağlantısını kurmak için insan hayatının korunması ve devlet gücü yoluyla şiddetin kullanımının sınırlandırılmasıyla maslahatın kullanılıp toplum düzeninin sağlanmasını tartar.

Fakat varsayalım bu kışkırtıcı şahıs onu ömür boyu hapsedebilecek bir toplumsal düzenden yoksun bir ülkede yaşıyor ya da yine farzedelim ki bu şahsın ömür boyu hapsedilmesi sadece onun öfke ve nefretini artırıp onu daha tehlikeli bir hale getirecektir. Böyle bir durumda onun öldürülmesi uygun mudur? Gazali ye göre önceden ne olacağını tahmin etmek mümkün değildir ve neyin daha iyi veya kötü olduğuna karar vermek sadece tahminden ibarettir (bi Al- zann wa hukm bi Al-wahm).

Son hipotezde Gazali ilk örneğe döner. İnançsızlarla savaşan müslüman ordunun önüne müslüman esirlerden oluşan bir insan kalkanının konduğu durum. Yine farzedelim müslüman komutan insan kalkanına dokunmadığı zaman inançsız ordusunun müslüman topraklara saldırıp istila edip etmeyeceğini bilemez sadece bunun mümkün olduğunu bilir (bi ghalabat Al-zann). Bu müslüman esirlerden oluşan insan kalkanına saldırmak için geçerli bir neden midir? Gazali'ye göre insan kalkanına ateş atmak için kesinlik derecesinde veya kesinliğe yakın derecede gereklilik olması şarttır (Al-Kat ' aw zannKarib min Al-Kat'). O zaman bile bu gereklilikte sağlanacak faydanın kapsamının geniş olması herkes için bir fayda gerektiriyor olması şartı aranır (sara kulliyan wa azuma Al-khat ar fihi). Diğer bir deyişle, kesinlik ve sadece tahmin etme arasında orta bir yer vardır ve orada bazı şeyler yazılı kaynağın olmadığı durumlarda dine dayalı maslahatı destekleyebilmek için (olası sonuçlarının toplumu etkileyeceği durumlar) az ama yeterince kesin olabilmektedir.

Tabiki bu tez inanan birini kasıtlı olarak veya o kişi karşısında bir hakkı olmadığı halde öldürmeyi yasaklayan Kur'an ayetleriyle bir aykırılık içermektedir. Gemi örneğindeki tezinin kanıtıdır. Bu gibi durumlarda kuralın bütününü araştırmak gerekir. Biz kuralın özel (Al-juzi) den ziyade geneli kapsaması gerektiğini (Al-kulli) biliyoruz. Müslümanların yaşadığı toprakları düşmandan korumak (ahamm fi maKsud Al-shar) bir tek müslümanın canını korumaktan daha önemlidir. Burada önemli olan Gazali'nin sezgiye dayalı pratik akıl modelinde yasanın amacını belirten bu bilgi çok kesin ve net bir şekilde bellidir ve hiçbir yazılı kanıta ihtiyacı yoktur dolayısıyla: "Onun kesinliğinin hiç bir kanıta ihtiyacı yoktur" cümlesi rahatlıkla söylenebilir (wa Al-maKt u bihi la ila shahadat asl). Gazali cinayet hakkında farklı noktaları bir araya getirirken yazılı kaynaklara bağlı kalma hassasiyetinden vazgeçmez. Gerçektende maslahata uygun olarak yasalaştırma aynen Kur'an, Sünnet ve ijma da belirtildiği gibi yasanın (hafz maksat Al-shar) amacına uygun yapılandır. Bir kimse maslahatı içgüdüsel olarak onaylamak için veya temel değerlerin ve iyi lerin sağlam bir dayanağını bulmak için bu kaynakların tümüne (tasarrufat Al-shar) bakmalı mıdır? Gazali'ye göre maslahat analizi bu kaynaklar üzerinde yapılmalıdır ve normatif değerlerle birlikte ele alınmalıdır.

Gazali maslahatın kullanımında kendi fikrini açıklarken başka örnekler verir yukarıda verdiği örnek onun aklın varlık bilime dayalı kapsamını nasıl açıkladığını gösterir. Onun toplumun temel "iyi"leri hakkındaki içgüdüye bulduğu çözüm ona kendi yorumunu evrensel değerlere katma imkânı verir. Onun maslahat yorumu toplumun faydasının gözetilmesini gerektirir hatta bu fayda hem birey boyutunda hemde toplumun tamamı boyutundadır. Belirli bir kesimi için değildir.

Maslahatın uygulanması yasanın temel amaçlarının yerine getirilmesini içerir ve bunlar Kur'an'da ve Sünnet olarak az sayıda değil sınırsız denebilecek sayıda çok kanıtla yer almaktadır (bi adilla kathira la hasr laha min Al-kitab wa Al- sunna wa Kard ' in Al-ahwal wa tafariK Al-imarat). Sonuç olarak yasanın temel amaçları yazılı kaynakların sadece genel bir incelemesi ile oluşturulmaz. Tüm durumlar için metne bağlı veya duruma bağlı olarak toplumun iyiliği için verilen kararlarda rol oynar. İçgüdüsel olarak bilinirler ve sessiz maslahat gibi gerekli bağı sağlayarak yasanın kurallarına temel oluştururlar. Müslümanlardan oluşan insan kalkanlarını yazılı kaynaklarda yasak olarak belirtilen kurallarla çeliştiği açıkça belli olan bir maslahata dayandırıp öldürmek ve bunun haklılığını savunmak mümkün müdür? Gazali burada faydacı-azınlığa değil çoğunluğa uygun olan- bir sorgulama yapmayı desteklemediğini göstermek istemektedir[26].

2. 6. MASLAHATTAN KURALIN KONULUŞ NEDENİNE

Pratik akıl sürecini bir sonuca vardırmak için Gazali sessiz maslahatın varılan hükümle üç adet bağının olması gerektiğini belirtir. Maslahat yasal sistemin (maksat) temel değerleriyle yasanın belirli kuralları (hükm) arasında arabulucu gibidir. Gazali maslahat ile özel bir kural arasındaki bağa dikkat çeker ve bu kural için (munasaba) terimini kullanır. Munasaba akla yatkındır ve maslahatı herkes tarafından bilinen kanıtlanmış kurala bağlar. Munasaba dinin temel amaçlarını en iyi açıklayan kuruluş nedenlerinin neler olduğunu anlatır.

Mesela Gazali şarap içme yasağıyla ilgili şunları yazar ve sorar: şarabın içerdiği alkol onun yasaklanması için mantıklı bir gerekçe olabilir mi? Şarap dışındaki alkollü içecekler açık bir şekilde kınanmaz. Buna rağmen Gazali'nin alkol

[26] Emon, s. 83-85

yasağından çıkardığı sonuç onun altında yatan nedenin munasaba ya da mantık ve şarabın sarhoş edici olmasıyla ilgili olduğudur. Yasağın amacı aklın bütünlüğünü korumakla ilgilidir ve bu sarhoşluğun özelliğinden kaynaklanır. Munasaba bu kuralın konuluş nedenini açıklar. Gazali'ye göre munasaba'nin mantığa uygunluğu onun içeriğinin hem yazılı kaynağa hemde kuralı hayata geçiren maslahata uygun olup olmamasına bağlıdır (yujanisu tasarrufatahu fi mulahiza Al- ma'ani). Önce eğer munasaba yasa nın bütünüyle örtüşüyorsa o mülayim bir munasabadır ve dini kuralların özüyle yeterince alakalı demektir. Bu durumda munasaba kuralın mantığıyla gerekli bir bağa sahip demektir. Şu da itiraf edilmelidirki bu bağ belirgin bir sınır çizgisinden ibaret değildir daha çok onun derecesine dikkat edilmelidir. Fakat kuralların yasaların bilinen en eski dini gelenekten farklı olmadığını kanıtlar. İkinci olarak munasaba bir yasanın kuruluş nedenini yasanın temel kurallarını oluşturan maslahata bağlar. Bunu yaparken, munasaba dinin amacına katkı sağlayan her kuralın 5 temel değeri barındırdığını garanti eder. Gazali özellikle munasaba'nin masalih bakış açısını veya onun izlerini işaret ettiğini yazar (ma tushiru ila wujuh Al-masalih wa imaratiha). Bu iki bağla munasaba Gazali'nin pratik akıl modelinde aklın rolünü hem sınırlandırır hemde güçlendirir.

Al-Gazali'nin Esnek Doğal Yasası Katı Doğal Yasaya bir karşıt argümandan fazlasını sunar ve bu onun pratik akıl teorisinin temeli haline gelir. Aklı din için bir kaynak olarak kullanmak aklı kuralın temeli haline getiren geçerli bir felsefe gerektirir. Ancak Gazali gibi Tanrı'nın yetki alanını çiğneyip geçmekten korkanlar için, akılla ilgili hiçbir teori Tanrı'nın kendi kendine yeten olduğu ve iyilik için gönüllü olduğu konusundaki teolojik sadakate zarar veremez. Böylelikle Al-Gazali'nin doğal yasa teorisi olgu ve değeri doğada birleştirmek için kutsal adalet görüşünün aksine kutsal iyilik görüşüne dayanır. Birleşme mümkündür çünkü Tanrı, iyiliğinden dolayı, dünya yı insanlığın faydası için yaratmıştır. Bu Tanrı'nın dünyayı yaratmak zorunda olduğu ya da her yaratma eyleminde insanlığın faydasına olmaya devam etmek zorunda olduğu anlamına gelmez. Daha doğrusu Tanrı açısından bakarsak dünya yı zaten yaratmıştır ve biz aklımız sayesinde onun insanlığın faydası için düzenlendiğini biliriz. Bu yüzden Al-Gazali doğal aklı varlıkbilimsel olarak dinin yetkili bir kaynağı olacak şekilde birleştirebilmiştir.

Doğal aklı oluşturulacak kuralın dayanağı haline getirmek tabiki din adamlarına onu istedikleri gibi geliştirme olanağı vermek anlamına gelmez. Görülen odur ki kontrol edilmemiş akıl için duyulan endişe Gazali'nin aklın kapsamını katı bir şekilde kısıtlayan pratik akıl teorisinin canlanmasına yol açmıştır. Verilen bir örnekte yazılı kaynaklara göre bazı iyilerin ne onaylandığı ne reddedildiği sadece gerekli görüldüğü bir durumda konulacak kural için akla güvenebilir miyiz? Katı doğal yasa yı reddetmesine rağmen Gazali'nin doğal akıl teorisi akla, gelişmesi devam eden din için yetkisi kabul edilmiş varlıkbilimsel bir kaynak olarak bakar. Fakat Gazali'nin tanmladığı bağlar akıllı çıkarım yapmanın kapsamını sınırlayacak şekilde tasarlanmıştır.

2. 7. FAKHR AL-DİN AL-RAZİ (D606/1209) VE SHİBAB AL-DİN AL-KARAFİ (D. 684/1285)

"Fakhr Al-Din al -Razi Gazali den yaklaşık olarak bir yüzyıl sonra yaşamıştır. Her ikiside şafi dir ve yine her ikiside (usul Al-fikh) fıkıh usulü konusunda yazılar yazmışlardır.". Al –Razi'nin Al –Mahsul'ü fıkıh usulü konusunda önemli bir çalışmadır. Bu konunun ilk yazarlarından yukarıda bahsedilen Abu Al-Husayn Al-Basri'nin ilk çalışmalarını kullanmıştır. Sonrasında gelen din adamları Al-Razi'nin eserlerine kapsamlı yorumlar yazmak suretiyle ciddiyetle yaklaşmışlardır. Mısırlı ünlü Maliki din adamı Shibab Al-Din Al-Karafi Al-Razi'nin Al-Mahsul'üne iki yorum yazmıştır. Al-Karafi'nin kısa tezi Sharh TanKid Al-Fusul Al-Razi'nin tezinde değindiği konuları kısaca kapsayan bir el kitabı niteliğindedir. Fakat Nafa' is Al-Usul adlı çalışmasında Al-Karafi Al-Razi'nin çalışmasını onun savlarına ve eleştirilerine ikna edici açıklamalar bulmak için detaylı olarak incelemiştir.

2. 8. MASLAHAT'IN YETKİSİ-AKIL: AL-RAZİ'NİN DOĞAL YASA TEORİSİ

Al- Razi'nin dini kurallar sessiz olduğunda mantıklı akıl yürütme gereğini savunması onun olgu ve değeri maslahatın kullanımında birleştirmesine sebep olur. Al-Razi Tanrı'nın kuralları fayda için ya da insanların menfaati için yasalaştırdığını

savunur. Özel bir kuralın bir fayda ya da hayıra vesile olduğunu bildiğimizde biz mantık yürüterek Tanrı'nın bu kuralı altında yatan fayda için yasalaştırdığını söyleyebiliriz. Al-Razi özellikle şöyle belirtir: "Tanrı insanların faydası için kurallar koyar (li maslahat Al-'ibad). Sağlanan fayda Tanrı bu kuralı oluşturmuş olduğu için mantığa uygundur."[27] (shara ahu li hadhahi Al- maslahat). Tanrı'nın insanların faydası için kurallar koyduğunu kanıtlamak için Al-Razi dört delil öne sürer. Birincisi dini temelde Tanrı'nın doğayı insanların faydası için yaratmış olduğudur. Tanrı'nın bazı özel kuralları (Al-hukm mu'ayyan) yine bazı özel durumlar (Al-waKi'a Al- muayyana) için yasalaştırdığını farzeder. Bu ya yaygın olan mantık nedeniyle ya da tam tersi sebebiyle olmaktadır.

Al -Razi bir kuralı canlandıracak bir akıl olmama olasılığını kabul etmez çünkü bu olasılık yasa içindeki her inancın anlamlı kararlarının altının boşaltılması anlamına gelir. Ayrıca eğer yasanın altında bir mantık yatmıyorsa, akılcı çıkarım yapmak mümkün değil demektir ve yasanın içinde akla yer yok demektir. Sonuç olarak kutsal yasamayı canlandıracak Tanrı ve onun ihtiyaçları ile ilgili ya da insanlığın ihtiyaçları ile ilgili bazı mantığın olması gerekmektedir. Al-Razi müslümanların genel görüşünün Tanrı'nın ihtiyaçları olacağı yönündeki inancı reddettiğini söyler. Bu yüzden de mantık insanlığın ihtiyaçlarıyla ilgili olmalıdır. Bu mantık insanlığa faydalı olabilir (yaan yakuna maslahat Al-'abd) veya zarar da verebilir ya da iki şekildede hiç etkili olmayabilir. Razi'ye göre 2. ve 3. Seçenekler genel inanışa göre boştur (bat'ıl). Razi savını Tanrı insanların faydası için yasalar koyar şeklinde sonuçlandırır.

İkinci olarak Razi, Tanrı bilge (hakim) olduğu için yaratıcı gücünü kullanırken belli bir amaç doğrultusunda hareket etmelidir der. Bilgeliğin özünde Razi ye göre iyiliği ve hayrı geliştirecek biri gereklidir (Wa Al-hakim la yaf alu illa li maslahat). Eğer birisi menfaate göre davranmıyorsa o çılgın birisidir. Tanrı çılgın olamayacağına göre, Razi'nin tanımladığı Tanrı, aklımızdaki faydalı amaç için hareket etmelidir.

Al -Karafi Tanrı'nın bilgeliği konusunda şüphesizdir. Fakat yukarıdaki Al-Razi'nin iki teziyle hemfikir değildir. Al-Razi katı doğal yasacıların Tanrı'nın sadece adil davrandığı varsayımına kapı açar. Al-Karafi Katı Doğal Yasacıların Tanrı

[27] Emon, s.82

bilgedir (hakim) dedikleri zaman Tanrı'nın hep yararlı (iyi ve faydalı) şeyleri onayladığını kastettiklerini söyler (Yura i Al- masalih). Ancak kendisi bu Tanrı anlayışını kabul etmez. Tanrı iradesi doğrultusunda gönüllü olarak davranır. Eylemlerini yönlendirmek veya hayata geçirmek için akıl ya da mantığa ihtiyacı yoktur. Katı Doğal Yasacılar Al-Karafi yi üstü kapalı olarak Tanrı'nın boşuna davrandığını ima etmekle suçladıklarında Karafi onlara Tanrı'yı böyle değerlendirmenin ancak O'nu sadece adil ve amaçlı eylemlerden ibaret sananlar için anlamlı olduğu cevabını verir. İstençci Esnek Doğal Yasacılar için Tanrı sadece fayda ile sonuçlanan şeyler yaratır ve faydaya uygun yasa koyar.

Al-Razi'nin 3. Tezi Tanrı'nin insanı onurlu ve soylu olarak yarattığıdır (musharraf mukarram). Aslında Kur'an şöyle der; "dürüst bir şekilde söylemek gerekirse biz insanı onurlandırdık" (laKad karramna bani Adam) (Kur'an 17:70). Eğer "A" "B"yi yaratır onu onurlu kılar ve değer verirse, "B" onun hedef ve amaçlarını izlerse, "B"nin bu çabaları iyi ve doğal olarak akla yatkındır. Sonuç olarak bireylerin onurlu ve soylu oldukları görüşü onların önceden onur ve "iyi"yi aramak için hazır hale getirildikleri varsayımını doğurur. Bu noktada Al-Karafi Al-Razi ile farklı düşünmektedir. Al-Razi olgu ve değeri birleştirme konusunda öyle tehlikeli bir noktaya gelir gibi görünmektedir ki bu Katı Doğal Yasa yoludur. İnsanlığın onurlu olduğunu kabul ederek Al-Razi olgu ve değeri insan mizacında birleştirmiş olur ve bu noktada Tanrı'nın insan mizacını özellikle yaratmış olma isteğinin bilgisini sorgulanmasını uzak bir noktaya kaydırmakla suçlanır.

Al-Karafi bu düşünce biçiminde insan doğasının kesinlikle yasayı belirleyecek özellik olamayacağını savunur. İnsanoğlunun hayra vesile olacak soylu yolları sırf gereklilikten dolayı takip edeceğini varsayamayız. Al-Karafi Al-Razi'nin verdiği örneği dünyadaki günahkârlık ve inançsızlığın inkar edilemez gerçekliğine bir dayanak olarak kabul edemez. Yani insan doğası iyi'nin hayrın belirleyicisi olamaz.

Son argümanda Al-Razi Kur'an'ın Tanrı'nın iyiliği onayladığını ve insanın faydası için yasalaştırdığını örneklerle açıklar (Kur'an 45:13'). "Tanrı cennette ve Dünya da herşeyi sizin emrinize sunmuştur" (Kur'an 2:29). "Tanrı dünyadaki herşeyi sizin için yaratmıştır" (Kur'an:2:185), "Tanrı sizin işinizi her zaman kolaylaştırmak ister zorlaştırmak değil". Al-Karafi, Al-Razi'nin bu ayeti yanlış anladığını iddia eder

ve şöyle açıklar: “Tanrı size kolay olanı buyurur zor olanı değil”. Yani Al-Karafi Tanrı’nın gönüllü iradesini koruma konusunda çok isteklidir.

Al-Razi Tanrı’nın insanların faydasına ya da hayrına olanı yüceltmek için yasa koyduğunu kanıtlamak ister bu yüzden şu dört argümanı öne sürer. Fakat Al-Gazali’nin çalışmasında olduğu gibi Al-Razi gibi Esnek Yasacı din adamları için zor olan Katı Doğal Yasa etkilerinden uzak durabilmektir. Bu nokta Al-Razi’nin Al-Karafi’yi eleştirdiği noktadır. Al-Razi bu ikilemin farkındadır zaten. Tezini faydaya dayandırması Tanrı’nın iyiliğe bağlı veya mecbur olduğu izlenimini uyandırmaz. Bu noktadaki fikir ayrılığının bariz olduğunu belirterek Mutazilelerin bu konuda Tanrı’nın yapması gerekenin iyilik (fayda) olduğu, Tanrı’nın iyi olmayan ya da boş bir eylem yapmasının kötü olacağını, Tanrı’nın da böyle bir şey yapmayacağı açık olduğundan, Tanrı’nın bütün eylemlerinin bilinçli faydalı olması gerektiğini belirtir (gharad).

Voluntaristler diğer yandan, Tanrı’nın bir amaca göre yasa koyduğunu reddederek (teorileri böyle bir dini görüş akla getiriyor olsada) Tanrı’nın X kuralını Y nedeniyle yasalaştırdığını söylerler. Burada Al-Razi bir Esnek Doğal Yasacının verebileceği cevabı verir: “Tanrı buna mecbur olmadığı halde kullarına iyilik ve fayda getirmeyecek eylemlerde bulunmaz.” (Tafaddul minhu wa ihsan la wujub). İyilik ve faydaya referans olan kelimeler (tafaddul ve ihsan) Al-Razi’nin Esnek Doğal Yasasının anahtar kelimeleridir. Tanrı iyiliği hayrından dolayı yüceltir ve istese bunu değiştirebilir. Buna mecbur değildir ama O her durumda bunu yapar. Bu yüzden Voluntaristler Tanrı’nın X yasasını Y nedeni yüzünden yasalaştırdığı görüşünde olabilirler ve orada Tanrı’nın kendi kendine yeter olmasına bir sınır getirmeksizin yasa daki benzer bir özel amaçtan alıntı yapılabilir. Hayırlı olana gitmenin hem hukuk açısından hem de din bilim açısından anlamı vardır. İlk olarak Al-Razi’nin dini görüşü Tanrı’nın kendi kendine yeter olduğunu kabul eder. İkinci olarak O’nun olgu ve değeri doğada birleştirmesine olanak sağlar ve bu O’na doğal aklı aklın varlık bilimsel kapsamıyla dinin temeli olarak kabul etme imkânı sağlar. Al- Razi’nin doğal yasa teorisi Tanrı’nın her zaman varolan iyiliğinden (tabi ki ne zaman istese değiştirebilir) ötürü olgu ve değeri doğada birleştirir.

Al-Karafi ise “Tanrı’nın eylemleri mademki kesinlikle kötü olamaz, o halde Tanrı’nın eylemleri için bir amaç veya mantık zemini aramaya gerek yoktur” der.

“Tanrı bilgeliği, etkin iradesi ve gücünün ışığında faydayı gözeten yasalar oluşturur. Al-Karafi’ye göre Tanrı bize ödül (değerinde) olan yasalardan başka bir şey göndermez ve onlar hep O’nun iyiliğinin ürünüdür (‘ala sabik Al-tafaddul). Sonuç olarak Al-Karafi kendi görüşünün ve Katı Doğal Yasacı görüşün doğadaki kutsal bilgelik ve onun mükâfatları üzerine kurulu olduğunu kabul eder ve Tanrı’nın insanlığın faydasını düşündüğünü kabul eder (mara’at Al- masalih wujuban). Buradaki bilgelik Tanrı anlamına gelir ancak biz bu anlamı kabul etmeyiz. Yani her iki grup da Tanrı’nın bilgelikle (hikma) kural koyduğu konusunda hem fikirken bu bilgeliğin Tanrı hakkında ne anlama geldiği ve olgu ve değerin Tanrı’nın yarattığı dünyada birleştirilmesinin ne anlama geldiği konusunda fikir ayrılığındadırlar”.

2. 9. AKLIN YETKİSİ VE SINIRLARI

Al-Karafi’nin Al-Razi’ye yönelttiği eleştiriler Al-Razi’nin dini taahhütleriyle onun yasalar hakkındaki görüşü arasında bir gerilimi ima eder. Al-Razi aklı yasalar için yetkili bir kaynak haline getirme konusunda oldukça ustadır fakat görüşlerinin Voluntarist dini düşünceyi ima ettiğinin belirtilerini taşıdığının da farkındadır. Bu gerilimi insan bilgisinin sınırları içinde aklın yetkisini daha ileriye doğru yansıtarak çözer. Bunu yaparken, kendi Esnek Doğal Yasa teorisinin içinde varlıkbilimsel yetkisi yaşanan tecrübelere, insan bilgisinin sınırları ve pratik aklın kaçınılmaz yaptırımına dayanan akıl için bir yan dal açar.

Al-Razi “yasalarda belirli kuralların belirli hayırlara karşılık geldiğinin bilgi olarak yeterince bilinip iddia edildiği ve bu hayırların Tanrı’yı bu kuralları yasamaya sevkettiği durumlarda kesinlikle emin olunanın aksine akla yatkın bir inanç (zann) mümkün müdür?” diye sorar (anna Al- da i lahu ta’ala ila shar dhalika Al-hukm hadhihi Al- maslahat).

Diğer bir deyişle, aklın limitleri belliyse, ve akıl insanın bilgi eksikliğinin sıkıntısını çekiyorsa herhangi bir akıllı çıkarım nasıl yetki sahibi olabilir? Al – Razi’nin bu soruya cevabı O’nun aklın yetkisini dini normların kaynağı olarak gösterirken ne kadar ciddi olduğunu gösterir.

Konuya aşina olduğumuz bir ilk prensiple başlar: kutsal yasa koyucunun akıllı (hakim) olduğuna inanmak mantıklıdır. Bir kuralın bazı mantık ve bilgeliği

içerdiğini bildiğimiz zaman akıllı yasa koyucunun yasadaki emri onun altında yatan iyiliğin başarılmasını sağlamak için koyduğunu anlarız. Varılan bu sonucun akla yatkınlığı Al-Razi'nin deneysel gerçeklik ve tecrübe konusunda ne düşündüğüdür (fi Al-shahid) . Yani insanların tecrübe ettiği dünyada yasa koyucular ile yasa arasında var olan bu çeşit bağlantıyı biz eylemler ve sonuçları arasında buluruz. Örneğin akıllı bir kralın olduğunu varsayalım ve bu kral fakir bir insana mal mülk versin. Bu durumda kesin olarak bilmemekle beraber mantık olarak ikinci kişinin fakirliğinin kralın verme eylemiyle alakalı olduğunu anlayabiliriz.

Burada varacağımız makul sonuç kralın o kişiye mal mülk vermesinin sebebi onun fakir olmasıdır şeklindedir. Al-Razi bu örneği varolan dünya ile Tanrı'ya ait dünya ve kutsal niyet arasında bir karşılaştırma yapmak için kullanmıştır. Bununla birlikte bir kralın (ve Tanrı'nın) bilgelikle davrandıklarını varsaymak tehlikeli bir şekilde Katı Doğal Yasa görüşüne yaklaşır ki; Tanrı'nın sadece zihinde var olan hayır (iyilik) ile hareket ettiğini varsayar. Bu durumdan kaçınmak için Al-Razi bir kuralla onun hayata geçirdiği fayda (hayır) arasındaki bağlantının Tanrı'nın adil olduğu ya da sadece insanlığın hayrı için çalıştığını gösteren dini kanıtla eşdeğer olmadığını söyler. Rasyonel bağlantı bir insani tecrübe meselesi olarak vardır ancak dini olarak gereken öneme sahip değildir. Yani rasyonel bağlantı sadece bir korelasyonun varlığını gösterir ama bir neden sonuç ilişkisi göstermez.

Rasyonal bağlantı (ki buna "münasib" der) belirli bir faydayı sağlamak için oluşturulmuş belirli bir yasanın sadece olması mümkün bir olasılığının işaretidir. Bağ net ve kesin bir bilgiyi açıklamaz. Sadece hukuk (yasa) konusunda dayanacağımız rasyonel bir ilişkidir ve Tanrı'nın kendi kendine yeter olmasıyla ilgili bir iması yoktur. Al-Razi için münasibin yasalara uygun etkisi için sadece bir olasılık (zann) gerekir ve bu yasanın zorlayıcı etkisi ve onun gerçekleştirilmesinin gereğinin bir kanıtıdır. Bu kanıt bir gerçek ya da emin olma durumu değildir ve yasaya dini imalar olmadan doğrudan etki eder. Bu anlamda münasibi kullanarak yasa için etkili standart bir kanıt dile getirmek için Al-Razi aklın din de varlık bilimsel etkisini dini olgulardan ayırmıştır ve aklın kural koyucu yetkisini dini tepkilerden izole etmiştir. Münasib, Al-Razi'nin yasanın kaynağı sorusunu zayıflatıp etkisini azaltmasına olanak verir.

Al-Razi'ye göre Tanrı'nın eylemleri genellikle (istese değiştirebileceği halde) sabit kalmakta değişmemektedir. Fakat gözlenen doğal dünyayı karakterize eden durağanlık insanların güvenip, değerlendirip, analiz edebilecekleri onlara verilmiş sanal bir vaattir. Doğal aklı savunmak için Tanrı'nın durağanlığına vurgu yapmak O'nun kendi kendine yeter olmasına bir engel teşkil etmez. İnsanın yanılabilir olmasından doğan tutarsızlık doğal düzen hakkında yapacağmız akıllı çıkarım için tehdit değildir.

Al-Razi dünyanın iyiliğini Tanrı'nın iyiliğine bağlar fakat eğer biz dini olarak Tanrı'nın yaratma amacının insanlara fayda sağlamak için olduğunu kabul ettiğimiz zaman her ne kadar dini olarak Tanrı'nın istediği an dünyayı değiştirebileceğine inanıyor olsak da konulan kurallar açısından varsayılan bu iyiliğin kuralların yorumlanmasıyla bağlantılı olduğunu kabul etmiş sayılırız. Al-Razi'ye göre eğer doğayı genel olarak sabit varsayarsak ve konulmuş çeşitli kuralları araştırırsak kurallar ile altlarında yatan iyilikler (hayırlar) (masalih) arasında bir paralellik olduğunu görürüz. Bu tabiki Tanrı bu kuralları bu hayırlar için koydu demeyi gerektirmez. Tanrı bazı hedeflere, amaçlara bağlı değildir. Tanrı inayetini iyi olanı yaratmak için kullanır. Tanrı'nin doğayı yaratış şeklini ve tarzını anlayabiliriz, dini kuralları yorumlamak için aklımızı kullanabiliriz.

2. 10. MUNASİB MAKSAT VE AKIL

Al-Razi maslahat terimini aklın varlıkbilimsel yetkisini kurumlaştırmak için kullanmıştır. Bunu yaparken, kendi pratik akıl modeli için bir başlangıç noktası yaratmıştır. Bir kuralın oluşturulmasında "fayda" o kuralın işleme konma sebebini (illa) tanımlamak ve kanıtlamak için hem normatif hem de deneysel temelde katkı sağlar. Uygulanan bir kural da "illa"nın tanımlanması için gerekli çeşitli yollar arasında Al-Razi'nin doğal yasa teorisine en yakın olan münasibin kullanımıyla kuralın konuluş amacı arasında bir bağ oluşturan yoldur. Bu yorumunda Al-Karafi münasibin mevcut şartlarla (wasf) yasanın oluşturulma nedeni arasında bir bağ içerdiğini ve algılanan "iyi"'nin yerine getirilmesi gerektiğini varsaydığını söyler (fi nazar ri'ayat Al-masalih). Burada çevre ve iyi kavramları bir kuralın olgusal ve normatif içeriğine katkı sağlarlar, bu durum insanların hayatlarını eksiksiz

yaşamalarını sağlar. Münasib, Al-Razi (ve Al-Karafi) için uygulanan kuralın uygulanma nedeni ve o kuralla ulaşılmak istenilen sonuç arasında bir bağ sağlar. Al-Razi ye göre bir "münasib" hem somut (hakiki) ya da sadece soyut (algılanabilen) (ikna' i) olabilir. Al-Razi için somut olan önemlidir. Bu dünya için önemli olan konuları düşününce (Al-dünya), münasib uygulanan kuralla onun beş amacı arasında ki bağdır. Bu amaçlar; yaşam (nafs) , mal mülk (mal), aile (nasab), din (din), ve akıl ('akl)dır. Bu beş değer daha önce Gazali'nin belirttikleriyle aynıdır. Ancak Al-Karafi gurur ve onurun ('ird) din başlığı altında değerlendirilebileceğini belirtir veya alternatif olarak onların 6. değer olarak kabul edilebileceğini söyler. Al-Razi bu değerlere nasıl ulaştığına değinmezken Al-Karafi şöyle açıklar: bu değerleri korumayan hiç bir toplum veya yasal sistem var olamaz. Burada yine Gazali'de olduğu gibi bir içgüdü tartışmasıyla karşılaşırız. Al-Karafi için bu değerler toplumun temel değerleridir ve mantıklı insanların ihtiyaçlarını karşılar.

Münasib bu yüzden 1. bir kuralın mevcut şartları (wasf zahir mundabat) ile 2. belli hayırlarla (iyiliklerle) 3. kuralın temel amacının haklılığını kanıtlamak için bir bağ kurar. Al-Gazali gibi ondan önce Al-Razi münasib i kuralın temel amacı olan hayra (maslahata) bağlar.

Dahası Al-Gazali gibi Al-Razi de her hayrı dini kuralların temeli saymamıştır. Hayırlarla yasanın arasındaki bağ, hayrın yasa için etkin bir temel olup olamayacağını belirler. Hayır ile temel iyiler arasındaki bağ gerekli bir fayda (darura), bir ihtiyaç ya da mükemmeliyetci bir değer yansıtabilir. Bu kategoriler hem Al-Razi hem de Al-Karafi için Al-Gazali tarafından yasanın temelini oluşturabilecek bir hayrın kapsamını genişletmek için kullanılmış olanlar şeklinde bilinir. Mesela; bütün gerekli hayırlar olarak neyi adlandırdığını göstermek için Al-Razi şu örnekleri verir:

- Hayat kısas kanununun uygulanmasıyla korunmaktadır (lex talinois) ya da (Kisas). Aslında K2:179 der ki: senin için hayat kısasın içindedir.

- Mal mülk, bir zarar görme durumunda zorunlu yasal düzenlemelerle ve hırsızlık için para cezasıyla korunur.

- Zina ve evlilik dışı ilişki karşısındaki kurallar aile hayatını ve soyun devamını korur.

- Dinin temel amacı kişiyi döneklikten vazgeçirip inançsızlarla savaşmasını sağlayan kurallarla sabitlenmiştir.

- Aklın ve bilincin değeri de sarhoşluk karşıtı kurallarla korunmuştur. İhtiyaçlardan sağlanan faydalar zaruretten sağlanan (darura) faydalardan bir basamak daha aşağıdadır. Yine bu kategoride verilen küçük yaşta yapılan evliliklerde bir vasi tayin edilmesi örneğinin Al-Gazali'ninkiyle aynı olduğunu görüyoruz. Al -Razi ye göre bu çeşit evlilikler gerekli fayda içermezler ancak uygun bir eşleşme yapılması için en azından ihtiyaç varsa uygulanır.

Son olarak mükemmelliyetci fayda ya da "tahsinat" doğada terbiye edici ya da bireylerin ahlaki kişiliklerini geliştirici rol oynar (TaKrir Al-nas 'ala makarim Al-akhlaK) mesela mahkemede kölelerin şahitliğinin inkâr edilmesi gibi (Salb ahliyya Al-shahada 'an Al-raKiK). Al-Razi için şahitlik yapabilme ayrıcalığı bireyin soyluluğunu ifade eder (mansab sharif). Kölelik sosyal statüde bir düşüklüğü gösterir ve mahkemede tanıklıkları uygun görülmez (ghayr mutala'im). Al-Gazali'yi işaret ederek Al-Razi şöyle der; hiç kimse konulan bir yasanın temel amacıyla arasında ya bir ihtiyaç ya da terbiye edici bir ilişki olan bir kuralı bireyin sağlayacağı fayda üzerine oturtamaz. Ancak gerekli faydaları bir yasanın oluşturulması ve kapsamının genişletilmesine bir temel olarak kullanabilir. Bu bağ bir hukukçu için başka bir bağın olduğunun kanıtıdır, düşünüldüğünde gerekli fayda hukuk geleneğinin genel ruhu için gereken mantıklı bağı sağlamaktadır.

Aynı şekilde Al-Karafi de bir hayrın bir kuralı yazılı kaynakların talepleriyle olan genel alakasından dolayı şekillendirebileceğini söyler (li mujib Al- khit ab) Mesela Al-Razi Al-Gazali'nin çalışmalarına paralel olarak yazılı kaynak geleneğiyle ilgili iyilik ve hayırları üç kategoriye ayırmıştır: yazılı kaynaklar tarafından kabul edilenler, reddedilenler ve yazılı kaynaklarda hiç söz edilmeyenler (sessiz kalan).

Birinci grup "hayır"lar kıyas bazında önceki benzer örneklere dayanarak kuralların kapsamını genişletmek için kullanılabilirler. Bu bağ yazılı kaynaklarda Tanrı ya da peygamber gibi yasa koyucunun güç vermeye niyet ettiğini ima ederek açıkça ifade edilir (ie anna Al-shari i'tabarahu). İkinci çeşit hayırlar tamamen reddedilenlerdir ve kesinlikle bir kural için temel oluşturmakta kullanılmazlar. Burada önemli olan bu hayırlardan hiçbirinin Esnek doğal yasa teorisi için bir kural üretmek adına dayanak olabileceklerden olmamasıdır. Onlar yazılı kaynakların

kapsamı dâhilindedirler ve Esnek Doğal Yasa etki alanına girmezler. Üçüncü çeşit dayandırılabilecek hiçbir kanıt tabanının olmadığı çeşittir (nass mu'ayyan) ancak bunlar yazılı kaynakları ihlal etmezler.

Bu çeşit hayırlar (maslahat) pratik akıl modeli için başlangıç noktası olarak alınabilecek olanlardır. Bu çalışmanın amacı için bu sessiz kalan (ama gerekli) hayırların özel bir faydası olduğunu göstermek içindir çünkü bu özel faydaların kapsamı aklın varlıkbilimsel yetkisine dayanmaktadır.

Kendi pratik akıl modelini göstermek için, Al-Razi Al-Gazali'nin izinden gitmiş ve dini kuralları bu sessiz ama gerekli hayırların üstüne kurmuştur çünkü hayır dan gelen fayda toplumun tamamını etkilemelidir (kulliya) ve bu kuralla toplumun memnuniyeti kesinlikle (Kat'iyya) sağlanmalıdır. Al-Gazali'nin varsayımlarını yansıtarak Al-Razi müslüman olmayanlarla müslüman ordu arasındaki savaş örneğini ve müslüman vatandaşların canlı kalkan olarak kullanıldığı olayı düşünür. Müslüman kumandan müslüman sivillere ateş açmadığı takdirde düşmanın müslüman ülkeleri istila edip etmeyeceğinden emin değilse sivillere ateş açmayacaktır. Benzer şekilde düşman bir kaleyi ele geçirmiş ve etrafına sivil müslümanları kendilerini korumak için kalkan yapmışsa müslüman ordu düşman müslüman toplumunun tamamı için bir tehlike olmadığı ve düşman bir kalede kapalı olduğu halde yine de ateş açmayacaktır.

Sonuç olarak eğer batan bir gemideki bir grup insan içlerinden birini denize atınca kurtulacak olsalar dahi dine göre bunu yapamayacaklardır çünkü bir kişiyi kurban etmenin faydası diğerlerinin kurtulması için yeterli değildir. Düpedüz faydacılık dini bir kuralın genel olarak uygulanmasını haklı kılmak için yeterli değildir.

Yukarıdaki uygulamada belirgin olarak öne çıkan Al-Razi ve Al-Karafi'nin hayır (fayda) (maslahat) terimini kullanarak olgu ve değeri doğada birleştirdikleri, ancak eleştirilerinin Katı Doğal Yasacıların aleyhine olmadığını kanıtlamak için çaba harcamış olduklarının anlaşıldığıdır. Her ikisi de Katı Doğal Yasa görüşünün doğal düzende Tanrı'nın etkin olarak iyi olanı yapmaya mecbur bırakıldığı kesin bir tutarlılık ve süreklilik özelliğinin olduğunu varsaydığını ancak bunu yaparken Tanrı'nın kendi kendine yeten olma özelliğinin görmezden gelindiğini ve bu durumun Katı Doğal Yasa görüşünün en temel kusuru olduğu konusunda birleşirler.

Ne Al-Razi ne de Al-Karafi bu dini görüşü kucaklamışlardır. Her ikiside Tanrı'nın iyiliği ve aklın varlık bilmsel yetkisi üzerine dayanan bir Esnek Doğal Yasa anlayışını benimsemişlerdir. Tanrı'nın doğayı yarattığı kesindir ve onun iyiliği (tafaddul) olgu ve değerin doğada birleştirilmesinin zeminini oluşturur. Al-Razi için yaratmanın gerçekleştiği ilk andan itibaren bizler (Tanrı'nın her an değiştirebileceğini bilmemize rağmen) mantıklı bir şekilde, tüzel amaçlar için, doğanın düzenine ve onun varlığının faydasına güvenebiliriz.

2. 11. NAJM AL-DİN AL-TUFİ. (D. 716/1316)

Hanbeli din adamı Najm Al-Din Al-Tufi dini yasaların temeli olarak hayırları (maslahat) kabul etmesiyle tanınır. Onun hayır konusundaki önemi tatışılmaz, dolayısıyla ondan sözetmemek olmazdı. Hayırlarla (maslahat) ilgili görüşü orijinal ve benzersiz gibi görünse de onun teorisi Esnek Doğal Yasaya dayanır ve Al-Gazali ile Al-Razi'nin görüşlerine paraleldir. Al-Tüfi'nin Esnek Doğal Yasası ve maslahatla ilgili düşünceleri Al-Nawawi'nin hadis, Kitab Al-Arba'in adlı eserinde incelenebilir. Bu kitapta Al-Nawawi Al-Tüfi'nin maslahat (hayırlar) teorisinin merkezine oturttuğu bir hadisle bağlantı kurar. Bu hadis şöyledir: "Zarar ve incinme yoktur" (la darar wa la dirar). Bu hadis aynı zamanda, Malik b. Anas, ve Al-Dar Kutni'nin eserlerinde de vardır. Hadis'in genişletilmiş şekli Al-Hakim Al-Nisaburi'nin deyimiyle şöyledir: "zarar ve incinme yoktur kim zarara sebep olursa, Tanrı da onu zarara uğratacaktır, ve kim üzüntüye sebep olursa Tanrı da onu üzecektir". Al-Tüfi'ye göre bu hadis in temel olarak anlamı şöyledir; özel bir tetikleyici olmadıkça yasa nezdinde kimsenin başına bir kötülük gelmez (la luhuK darar shar an illa mujib khass mukhassas).

Bu yasa kesinlikle zarar görülmeye engeldir anlamına gelmez. Aslında acı ve zarara uğrama bazen yasal olarak gerekmektedir, suçluların cezalandırılmasında olduğu gibi. Al-Tüfi ye göre burada anlaşılacak şey acı ve zarar görme aksini kanıtlayan bir şey olmadıkça kaçınılması gereken şeylerdir. Kendinden önceki esnek yasacılar gibi Al-Tüfi dinin zarardan kaçınıp faydayı hedeflediğini anlatmak için yazılı kaynakların varlıksal yetkisine güvenir. Yazılı benzer kaynaklar Tanrı'nın insanlar için iyi olanı istediğini gösterir. (Kur'an 5:6) "Tanrı sizin omuzunuza yük bindirmek istemez tam tersine sizin aklanmanızı ister ve size mükemmel

mükafatlarını sunmak ister, ki bu şekilde siz de şükranlarınızı sunasınız". (Kur'an 22:78) "Tanrı'nin yolunda O'nun hakettiği şekilde mücadele et. O seni seçti ve senin üstüne zorlukları değil dini vecibeleri yükledi.".

Al-Tüfi'ye göre eğer zarar ve acı yasa bazında reddedilemeseydi, bu Kur'an ayetleri üzerine fikir ayrılıkları doğardı. Al-Tüfi yazılı kaynaklarda var olan ve ceza formunda acı ve zarara yol açan bazı kurallar olduğu gerçeğiyle savaşmak zorundaydı. Al-Tufi'ye göre bu yazılı kaynaklar meselelerin muhtemel durumlarını yansıtmamaktadırlar ve onlar tercihe bağlıdırlar. Al-Tufi göre zararı ve olumsuzlukları inkâr etmek (nafy Al-darar wa Al-mafasid) genellikle geçerli, çürütülebilir karine (ipucu)dur. Eğer belirli kaynaklar (dalil) varsayıma ters düşerse bunlar yürürlüktedir demektir. Al-Tufi için yukarıdaki hadis yasanın varsayılan durumunu yansıtmaktadır yani bahsedilen zarar kısmını reddetmektedir. Bu gibi zıt vakaları gösteren yasalar tanımlanırken "tercihe bağlı" olarak karakterize edilebilirler bu varsayım birinci prensiptir.

Al-Tufi, birini diğerine göre öne çıkaran şemalar olmadığı takdirde birbirine zıt iki kaynakla karşılaştığımızda birini tercih ederken diğerini gözardı etmek durumunda kalacağımızı söyler. Onun yöntemi bize, birbiriyle çelişen kaynaklarda onları harmonize (Al-jam) etme olanağı verir. Kendi yönteminin güzelliğini "yazılı kaynakların bazılarını yok saymaktansa onları harmonize etmek daha iyidir" şeklinde açıklar (ta'til).

Al-Tufi'ye göre dinin varlıkbilimsel olarak en yetkili iki kaynağı vardır. Bunlar yazılı kaynaklar ve (nass) ve üzerinde fikirbirliğine varılmış olanlardır (ijma). Bu kaynaklardan üretilen her kural (yasa) "iyi"yi muhafaza eder ya da etmez. Eğer etmiyorsa Tufi'ye göre onlar verilen ilk prensibe göre yeniden yorumlanmalıdırlar ve bu yorum dini konularda iyi'nin ve iyiliğin gözetilmesine ters düşmeyecek şekilde olmalıdır.

Teorisini anlatmak için şöyle der; "zarar vermeyi empoze eden bir yazılı kaynağı okurken onu ya varsayılan bir durumun tanımı olarak ya da farklı istisnai durumların bir tanımı olarak okuyabiliriz". Eğer istisnai bir durum olarak okursak hala "iyi"yi (hayrı) arama umudumuz devam eder. Sonuç olarak kaynağı varsayılan bir durumun tanımı olarak okursak yasa nın varsayılan gereğinin iyi'nin takip edilmesini emrettiğini söyleyen hadisle çelişkiye düşeriz. Bundan kaçınmak için de

zarar gerektiren yazılı kaynak ayrı bir çerçevede istisnai durumlar için değerlendirilmeli ve yasa nın salahiyeti korunmalıdır. Bazı durumlarda zarar vermeyi savunan kaynaklar ceza gerektiren tedbirler şeklinde sınırlanabilir. Ağır cezalık suçlar istisnasız evrensel olarak kınanan eylemlerdir. Ancak onlar öyle dar bir kapsamda tanımlanırlar ki cezanın genel kapsamı gibi görünen durum aslında istisnai bir durumu kastetmektedir. Yani ceza vermek normaldir ancak istisnai durumlar için. Genel tavır ise iyi'nin korunması zarardan kaçınılmasıdır.

Hayırların yorumlanmasında aklın kullanılması kapsamını genişletme konusunda oldukça başarılı olan Al-Tufi yine de her maddenin akıllı çıkarım yapmaya elverişli olamayacağının farkındaydı. Maslahat (hayır) terimi hem ibadet hem de dünyevi konularda (ibada, ada) yasa koyucunun (maksud Al-shari) hedeflerini sağlayan "iyi"dir. Bazı "iyi"ler ibadet gerekliliklerivle ilgilidir tekrarlanan tapınma rituelleri gibi. Diğerleri yaşarken insanlara faydalı olma şeklinde dizayn edilmişlerdir. İbadetle ilgili olan ikinci sözedilenden ayrı tutulmalıdır çünkü onlar sadece yazılı kaynaklarda ve üzerinde fikir birliğine varılmış mevzulardaki kutsal isteği yansıtırlar. Bu alan mantıklı düşünmeyi kapsamaz. İnsan davranışlarının ve aktivitelerinin (adat, mu'amalat) genelini ilgilendiren konularda yasa zarardan kaçınma genel prensibinin ışığında geliştirilmelidir. Bu gibi durumlarda yazılı kaynağa dayanan kurallar ile fikir birliğine dayanan kurallar iyi yi muhafaza etmek adına yorumlanmalıdır. İyiliğe (hayra) dayalı akıl yürütme konusunun kapsamını genişletirken gelinen son nokta Al-Tufi'yi Esnek Yasacılar arasında göze çarpan şu soruyu tartışmaya yöneltmiştir: "Tanrı insanlar için iyi olanı amaçlayarak mı davranır?" Al-Tufi'de diğer Esnek Yasacılar gibi Tanrı'nın insanların iyiliğini amaçlayan bir mantıkla davrandığını kabul eder.

Al-Tufi'ye göre gerçekten de mantığa dayanmazsa eğer Tanrı'nın eylemleri nafile (abath) olurdu ve ayrıca Tanrı'nın her eylemi algılanabilir bir şekilde mantığa dayanmak zorunda değildir. Tanrı'nın eylemlerinin mantık temeline dayandığı iddiası evrensel bir iddia değildir (Al-külliya) sadece yaratılmış dünya yı kapsar (fi hakk Al- makhlugın). Yani Al-Tufi tapınma ile ilgili kuralları Esnek Yasasından uzak tutmuştur diyebiliriz. Şöyleki, dünyevi konularda Tanrı'nın kuralları mantık olarak bir amaca dayanır (ghaya) ve Tanrı'nın değil insanların faydasına ve iyiliğine çalışır. Belirtmeliyiz ki, Al-Tufi kendi görüşünü Katı Doğal Yasadan uzak tutmuştur

ve iyilikle ilgili bazı mantıklı bağlantılar olmasına karşın Tanrı'nın iyilik veya hayır yapmaya zorunlu olduğuna inanmamıştır. Tıpkı Tanrı'nın iyilik ve fayda yarattığı teorisini kabul eden Al-Gazali, Al-Razi, Al-Karafi de gördüğümüz gibi Al-Tüfi'de de, Tanrı'nın kendi kendine yeten olduğu görüşünü kabul etmek için olgu ve değeri birleştirirken bu benzer görüşü benimsemiş olduğunu görüyoruz.

Yine Esnek Doğal Yasacıların Tanrı'nın kendi kendine yeten olduğu görüşünü kabul ve muhafaza ederek olgu ve değeri birleştirdikleri ve kendilerini bu şekilde Katı Doğal Yasacı görüşten ayrı tuttukları teorilerinin anahtar kelimesi olarak iyilik (tafaddul)i buluyoruz. Al Tufi için hayır ve iyilik Tanrı'nin iyiliğinin kaçınılmaz sonucudur fakat Tanrı iyilik yapmaya mecbur değildir (wib minhu la ' alayni). Tanrı'nın iyiliğinin doğal sonucu olarak "iyilik" konulan kuralların amacında yeralmaktadır eğer aksini kanıtlayan bir durum yoksa.

Anver M. Emon Al-Tufi'nin iyilik teorisinin Gazali, Razi ve Karafi'ninkilere benzediğini söyler ancak bu yazarların iyilik teorilerinde "iyilik bazlı akıl" kullanımı Al-Tufi'ninkine göre daha daraltılmıştır Al-Tufi'nin görüşünde kullanım daha geniş bir alana yayılmıştır. Tufi teorisini geliştirirken Malik b. Anas'ı merkez olarak almıştır ancak kendi teorisinin Malik'in "maslahat mursala"sından daha geniş kapsamlı bir uygulama alanına sahip olduğunu söyler (Ablagh min dhalik). Tüfi her ne kadar kendi pratik akıl modelini tapınmayla ilgili konulardan ayırsa da insan etkileşimiyle ilgili konularda iyilik bazlı akıl modeliyle ilgili çareyi (yukarıda gördüğümüz ve aklın kapsamını daraltmaya çalışan modellerin aksine) kendi modelinin kapsamını artırmakta bulmuştur.

2. 12. ABU ISHAK AL-SHATİBİ (D. 790/1388) VE BİR GENEL HUKUK ÇALIŞMASI

Anver M. Emon kitabında Al-Shatibi hakkında şöyle yazar: Maliki din adamı Al-Shatibi kitabı "Al-Muwafagat"ı Maliki ve Hanifi okullar arasında ayrılığa sebep olan boşlukları doldurmak maksadıyla kaleme almıştır. Sonuç olarak kitap Al-Shatibi'ye göre; kavramsal noktaları hem hanifilerin hemde malikilerin üzerinde fikir birliğine varacakları şekilde açıklamaktadır. Al-Shatibi eserinde doğal aklın varlıksal yetkisine bir hukuki bir pratik akıl teorisi önermektedir. Yukarıda bahsedilen diğer

Esnek Doğal Yasacılar gibi onunda anahtar terimleri (maslahat ve maksat) iyilik ve hayırlardır ve hem doğal aklı kanıtlamak hem de dinde aklın yetkisi sözkonusu olduğunda doğabilecek kararsızlıkları kontrol edebilmek için bu terimleri kullanır.

Al-Shatibi'nin eseri belirli hukuk kurallarına odaklanmasa da bu kurallar onun çalışmasının geçmişinde vardır. Ayrıca onun temel ilgisi dinin kaynağı olarak aklın yetkisi hakkında felsefe yapmak ve dinde bir pratik akıl modeli geliştirmektir. Onun hukuk felsefesi dinin tamamını yansıtan genel kurallar üzerine dayanır (kulliyat Al-shari'a). Bu kurallar evrensel olarak doğru olmalarıyla bilinirler çünkü hem şüpheye yer vermeyen mantık kanıtlarına hem de kesin yazılı kaynaklara dayanırlar. Tutarsız hiç bir kural onun hukukunun temelinde yer alamaz. Tutarsız görünen prensipler belirli kanunların çıkarımında yardımcı olabilirler ancak yasal sistemin ya da akıllı çıkarımın temel değerleri arasında yer alamazlar.

Mesela evrensel bir prensibe göre din var olan kurallarını canlı tutan ve pratik akla rehberlik eden evrensel kurallara sahiptir. Al-Shatibi şöyle der; "bütün toplumlar hukukun her toplum için çok önemli olan beş gerekli değerin yani dinin, hayatın, ailenin, neslin mAl-mülkün ve aklın korunmasını empoze ettiğini kabul ederler. Onların bilgisi toplumda mantıklı ve gerekli bilgilerle eşdeğerdir ve onları bilmek için kanıta veya özel yazılı kaynağa gerek yoktur tam tersine onların dine uygunluğu hesapsız kitapsız bütün kanıtlarla bilinmektedir.". Yani yasal sistemin beş genel amacı yazılı kaynaklara dayanmakta ve mantık yoluyla ulaşılan yasal amaçlar yasanın uyması gereken akla dayalı çıkarımları temsil etmektedirler. Diğer prensip eylemleri gereklilik, ihtiyaç, fayda şeklinde yasal sistemin temel değerlerini içerip içermediğine göre sınıflandırır (Al-daruriyyat, Al-hiyyat, Al-tahsiniyyat). Al-Shatibi'ye göre bu tür bir sınıflandırma evrensel olarak da uygundur ve biz bu sınıflandırmayı eylemlerle yasa arasındaki bağa göre yapabiliriz.

Shatibi'ye göre aklın yetkisi kutsal iradeyi yansıtan yazılı kaynakların yetkisinden çıkarım yapılmıştır. Aklın yetkisini böyle çerçeve içine almak temel olarak Al-Shatibi'nin voluntarist din bilimine bağlıdır. Shatibi aklın bir yasama mercii olmadığını vurgular (Al-akl laysa bi shari). Dahası akıl (anna Al-akl la yuhassinu wa la yuKabbihu) dinin zorunluluklarının yetkili kılındığı sonucuyla tek başına neyin iyi neyin kötü olduğuna karar veremez.

Akıl sadece yazılı kaynakların izin verdiği derecede yetkilidir. Shatibi'ye göre akıl hiç bir durumda aktarılmış kanıtların izin verdiği kadarından fazla çalışmaz. Böylece aklın yetkisi yazılı kaynaklar yardımıyla kanıtlanır ve kapsamı yazılı kaynakların referansıyla sınırlandırılmıştır. Shatibi'ye göre dinin özü insanların eylemlerinin, ifadelerinin ve inançlarının sınırlarını tanımlamasıdır ve eğer akıl yazılı kaynaklarda belirtilen sınırlardan birini aşabilirse diğer bütün sınırları da aşabilir. Aklın yetkisi yazılı kaynakların tamamında bulunan temel amaçlar gibidir. Kendi görüşünü yazılı kaynaklara dayandırarak geliştirmek için Shatibi Voluntarist teoriyi korurken hukukun yetkili kaynağı olarak akla da yer ayırır.

Shatibi dinin merkezi olarak Tanrı'nın emirlerini kabul etmek için aklın yetkisini sınırlar. Bunu yaparken kayıtları Tanrı'nın gönüllülük teleolojisinden doğal yasa ve pratik akıl felsefesine dönüştürmek için felsefi bir başlangıç oluşturmuştur. Yazılı kaynakları araştırırken de Tanrı'nın insanların hayrını ve yararını gözeterek eylemlerde bulunduğunu öğrendiğini söyler (ri'ayat masalih Al-'ibad). Örneğin Tanrı peygambleri insanları uyarması için göndermiştir ki insanlar peygamberler geldikten sonra Tanrı aleyhinde konuşmasınlar. Kur' an Hazreti Muhammed hakkında "biz seni Dünya ya merhamet dışında bir şey için göndermedik" ifadesini kullanır. Kur'an Tanrı'nin yaratması için de "Tanrı insanı ve cinleri tapınsınlar diye yaratmıştır" der. Yazılı kaynaklara dayanarak Shatibi Tanrı'nın bir amaçla hareket ettiğini söyler. Bunu kanıtlamak için de şu 4 noktayı işaret eder:

- Tanrı din ile neyi amaçlamıştır?
- Dinin gereklerini bazı işaretler yoluyla bilebilir miyiz?
- İnsanlık üzerindeki zorunlulukların doğası ve amacı nedir?
- Gelenekler doğal yasa teorisine ve pratik akla nasıl katkı sağlar?

Bu dört soru onun dinde akıl ve doğa hakkında oluşturduğu teorisinin temelini oluşturur.

2. 13. DİNİN AMACI

"Tanrı neden dini yaratmak istemiştir?'' Bu soruyu yanıtlamak için Shatibi dinin ne yaptığına bakar. Shatibi'ye göre kaynakların tamamını incelersek dinin insanlık için "iyi" olanı amaçladığını görürüz. "İyi" yaratılmış dünya da yasal

sistemin temel amaçlarını ya da maksadını yansıtır ve çeşitli kuralların özünü (amacını, maksadını) oluşturur. Yasaların amacı hayatı, soyu, aklı, dini ve malı mülkü korumak ve muhafaza etmektir. Shatibi her toplumun bu değerleri içgüdüsel olarak kabul ettiğini, yasaklarla ve yükümlülüklerle onları koruduğunu söyler. Shatibi ayrıca "hayırlar" ve "maksat" arasında bildik üç bağdan sözeder bunlar; "ihtiyaçlar", "gereklilikler" ve "azami fayda"dır. Gerekli faydalar bu dünyayı ve diğer dünyayı ilgilendiren faydalardır (Kiyam masalih Al-din wa Al-dunya). Şöyle ki eğer onlar olmasaydı dünyevi faydalar kabul görmez çökertilirdi. Diğer dünyayı ilgilendiren faydalar olmasaydı dünyevi faydalar korunamazdı, diğer dünya ile ilgili faydalara gelince, "selamete erme" ve "kutsanma" değerleri kaybolurdu. Bu faydalar dinin 5 temel değerini korumak için gereklidir. İhtiyaçlar yasal sistemin temel değerleriyle zayıf bir bağla bağlıdır. Arapca da "hiyyat" anlamına gelir. "İhtiyaçlar" zorluktan uzaklaşıp kolay olana yönlendirir. Shatibi'ye göre bu faydalar görmezden gelinirse insanlar zorluklar karşısında muzdarip olurlar (Al-har wa Al- mashakka) fakat bu zorluk genel gerekli faydanın şiddetini artırmaz. Buna örnek olarak hasta veya seferi olanların namaz ve oruç yükümlülüklerinin kolaylaştırılması verilebilir.

Son olarak azami fayda (mükemmeliyetci) yasal sistemle temel değerler arasında en zayıf bağı oluşturur. Bu eylemler tahsiniyyat diye adlandırılırlar, insanların iyi tavırlarını (mahasin Al-adat) etik davranışlarını (makarim Al- ahlak) geliştirerek tavır, davranış ve geleneklerinde mükemmel bireyler olmalarına katkı sağlarlar. Örnekler ibadet rituelinin gerekliliği olan insanın kendini temiz tutması, edep yerlerini ve vücudunun diğer özel bölgelerini örtmesinin gerektiğini içerir. Diğer kurallar da ahlaksızlık içeren objelerin satışının yasaklanması, bir kölenin mahkemede tanıklık yapmasını engelleyen düzenlemeler ve bir kadının bir gözetmen olmadan evlenmesini yasaklayan düzenlemeleri içerir. Faydaların din içindeki hiyerarşik düzenini sıralayan Shatibi bize dinin nasıl tamamen insanların faydasını gözetmek için dizayn edildiğini göstermektedir. Geleneklerinden yola çıkarak dinin insanların faydasına dizayn edildiğini ve temel değerlerin insanın gelişmesine yardım etmek için konulduğunu gösterirken tümevarımsal bir yöntem izlemektedir. Ancak insanın gelişmesi Tanrı'nin kendi kendine yeten olma özelliğini kaybedeceği anlamına gelmemektedir. Shatibi kendi görüşünü hukuk felsefesinden

uzaklaştırmıştır bunu yapması O'na kendi dini yorumlarını yaparken hiç bir sorunla karşılaşmadan aklı dinin kaynağı olarak göstermesine olanak vermiştir.

2. 14. DİNDE TUTATLILIK: HAYIRLAR VE BİLGİNİN SINIRI

Şu ana kadar Shatibi yazılı kaynaklardaki hayırlar ve maksatlar arasındaki koralasyonu yazılı kaynakların ne istediklerinin neyi gerektirdiğini ve bu gerekliliklerin "iyi"yi nasıl muhafaza ettiklerini göstermek için bir açıklama yapmıştır. Fakat biz neyin iyi olup neyin iyi olmadığını nasıl biliyoruz? Özelliklede yazılı kaynaklar sessiz olduğunda. Bu soruyu yanıtlamak için Shatibi "hayırların" deneysel ve normatif doğasına ve onların genel olarak dinle olan ilişkisine işaret etmeliydi. Burada Katı Doğal Yasacılar doğa'nin uygun bir araştırma zemini için güvenilir bir seçim olmadığı yönünde eleştiri yöneltirler. Dahası sadece Tanrı'nın koyduğu yasalar temel olarak alınabilirdi. Shatibi de farklı davranmayıp önce doğanın tutarsız olabileceği gerçeğiyle çalışmış sonra olgu ve değeri doğa da birleştirmiştir.

Doğadaki tutarsızlığa (karasızlık) vurgu yapmak için Shatibi önce "tutarlı iyi" ve "tutarlı zarar" nedir onu vurgular. Şöyle ki; katıksız "iyi" yapılması gerekenin kolayca gerçekleşmesine yönlendiren ve insan yaşamını mükemmelleştiren şeydir (Kiyam hayat Al-insan wa tamam ayshihi). Ancak Shatibi katkısız "iyi"nin mümkün olmadığını biliyordu. Hatta dünyevi "iyi"ler (Al-masalih Al- dunya-wiyya) asla katkısız saf iyi olamazlar). Her iyi içinde biraz zorluk barındırır. Yeme, içme, barınma ve evliliğe gelince hepsi iyilik içerir, gerçekleşmeleri için de çaba ve enerji gerektirirler (ie ta'b). Dünyevi zararlar da sadece zarar verici değildir ayrıca. Yani bu dünya iyilik ve kötülüğün karışımını içerir. Her kim ki bunlardan sadece birini elde etmeyi umarsa başaramaz. İyilerin ve kötülerin karışımının doğası (masalih, mafasid) Shatibi'yi "iyi"nin olgunun kaçınılmaz bir parçası olduğunu kabul etmesini sağlamıştır. Bu olgusal kararsızlık yasal kararsızlık şeklnde olacak diye bir kural yoktur. Genel olarak biz içinde iyi olan eylemleri tercih etmeliyiz. Bazı eylemler "iyi"nin yanında zorluk da barındırabilir ama biz içinde çoğunlukla iyi olanları seçmeliyiz. Mesela yemek yeme eyleminin güçlüğü çiğnemek zorunda olmamızdır ama genel olarak iyi sınıfındadır.

Shatibi için bir eyleme hakim olan genel kanı (alışkanlık ve gelenek olarak) iyi ise hukuk açısından onun tutarsız ortamlarda olmadığına inanılır (fa hiyya Al-maKsuda shar). Bu anlamda olgu ve değeri doğada birleştirmiştir. Dahası eğer "iyi"yi takip etmek sonuç olarak bazı zorlukların ortaya çıkmasına yol açıyorsa "iyi"yi takip etmek normatif olarak kabul ediliyor olsa da onların istemsiz olarak ortaya çıktığı ve normatif olmadığı düşünülebilir. İyi yi takip ederken zararın ortaya çıktığı durumlarda (ki bu kesinlikle negatif bir durumdur) iyinin takip edilmesini gerektiren yasa için normatif bir içerik taşımaz. Tıpkı zarar ve kötülük taşıyan eylemlerde olduğu gibi eğer eolgusal olarak kötülük ve zarar verme amaçlanmışsa konulan yasayla bu zararın uzaklaştırılması amaçlanır (Al- maKsud shar'an). Eğer bir eylem yasaklanıyorsa orada amaç kötülüğün uzaklaştırılmasıdır. Hem iyiyi iyi hem de kötüyü aynı anda barındıran eylemlerde baskın olan niyetin ne olduğuna bakılır.

Gerçekten de Shatibi'ye göre her eylemde içeriğin ne olduğuna bakmak suretiyle eylemin iyi veya kötülüğü ve altında yatan nedenler anlaşılabilir. Bütün iyiler yasal olarak mübah değildir aynı şekilde bütün kötülerde yasal olarak yasak değildir. Shatibi şöyle der "Eğer hem iyi hem de kötü bir aradaysa kutsal yasa koyucunun bakış açısından bakarak onun insanlara, çevreye ve zamana bakarak belki belli zaman, çevre ve insanlar için belli faydaların gözetilebileceği ama bir diğer durum için aynı şeylerin geçerli olamayabileceğini anlarız".

Bir eylemde kötülük olabilir fakat hukukun ve yasal düzenin amacı olarak eylemin içerdiği baskın değere bakılır eğer (olgusal olarak) "iyi" baskınsa hukuk açısından da kesinlik kazanır (fa hiyya Al- maKsuda shar). Bazen bazı eylemler de olgusal olarak iyi baskınsa onlar hukuksal olarak da bireylerin yapmakla yükümlü oldukları hedef haline gelir.

Shatibi'ye göre herhangi bir eylemin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu gösteren belirtiler oldukça karmaşıktır ve onlar hakkında bir genelleme yapmak oldukça zordur. Genel olarak uygulanabilecek prensiplere indirgenmeleri mümkün değildir. İyiyi tutup kötüyü reddeden genel kurallar yasa karşısında insanların isteklerinin tam olarak onaylanması konusunda karmaşaya yolaçar. Shatibi Kur'an'dan bir alıntıyla örnek verir "eğer gerçek kibirle takip edilirse cennet ve dünya içindekilerle birlikte zarar görür." ve "hukukun amacı bu olamaz" der Shatibi. Ve şöyle yazar: "iyilerin

varsayılması onların kesinlikle izin verilebilir oldukları anlamına gelmez (Al-ibaha bi itlaK) , ve kötülerin varsayılması da onların kesinlikle yasaklandığı anlamına gelmez (Al- man'bi itlaK)". Aslında bu konular ahiret için katlanılan ve yaşantı boyunca zarar ve faydanın tecrübe edildiği dünya hayatının varlığını belirten konulardır. Shatibi'ye göre kutsal yasa koyucu (Al-shari) dünyevi ve ahirete ait iyi'nin korunmasını amaçlar (iKama Al- masalih Al- akhrawiyya wa Al- dunyawiyya). Ancak bunu uygulama şekli bizi ahirette kurtuluşa odaklanmaya yönlendirmiştir. Konulan kurallar gereği genel olarak "iyi"yi takip edip yine genel olarak kötüden kaçınma insanın dünyevi mutluluğundan fazlası içindir yani ahiret mutluluğu içindir. Din insanların arzularını tatmin etmeleri için değil Tanrı'nın hizmetkârı olabilmelerini sağlamak için vardır (li tukhrija Al-mukallafin 'an dawa'i ahwa'ihim hatta yakuna'ibad li Allah).

Shatibi kurallar oluşturulurken hayırların (maslahat) gözetilmesi gerektiğini söyler ve bu noktada Katı Doğal Yasacı görüşle Eşari Esnek Doğal Yasacı görüş arasında bir fark olmadığını belirtir. Gerçekten de pek çok din adamı bu şekilde düşünür. Bazı anlayış farkları olsa da bu "iyi"nin doğasını değiştirmez. Sonuç olarak Shatibi için hayırların ve "iyi"lerin insanların ahiretteki kurtuluşu için takip edilmesi gerekmektedir''[28].

2. 15. İNSANLIK, DOĞA VE YÜKÜMLÜLÜKLER

İnsanın ahiret huzuru için yerine getirmesi gereken bazı yükümlülükleri vardır. Eğer din bu yükümlülüklerde insana ve doğaya aykırı yerine getirilemeyecek kadar ağır yükümlülükler bekliyorsa bu anlamsız olur. İnsan doğasını işin içine katmak dini hafifletme anlamına gelmez. Shatibi insan doğasının gözetilmesini zorunlu kılan bir dini görüş geliştirmiştir.

Şu da unutulmamalı ki insan bazı yükümlülükleri yerine getirmeden önce bunları gerçekleştirebilecek kapasiteye sahip olmak zorundadır. Kapasite yoksa birey hiçbir yükümlülüğü yerine getiremez ve bundan sorumlu da tutulamaz (fa ma la Kudra li Al- mukallaf' alayhi la yasihhu Al-taklif bihi shar'an). İnsanoğlu inkâr edilemeyecek ve görmezden gelinemeyecek bazı arzulara sahiptir; yeme, içme gibi.

[28] Emon, s. 87-88

Bu arzuların yok sayılmasını beklemek gerçekleşecek bir şey değildir. Shatibi'ye göre bazı insani mizaçlar insanın doğasında genetik bir miras gibidir. Onların görmezden gelinmesi mümkün değildir. İyi ile bağlantılı olan mizaçlar insanın doğasıyla ilgili olanlardır ve öncelikle tatmin edilmesi gerekenler onlardır. Sonuç olarak Tanrı ne insani arzuları tatmin etmek ne de onları yasaklamak ister. O sadece insanın iyi olanı yapıp kötü olandan kaçınmak için nefsini terbiye etmesini ister (gahr Al-nafs) . Tanrı nın kuralları ahiret mutluluğu için insanın kendini iyi olanı takip etme yolunda disipline etmesini gerektirir.

Yükümlülükler yerine getirilmesi zor görevler olabilirler özellikle ahiret mutluluğuna götürenler. Tanrı'nın imkânsız yükümlülükler yüklemeyeceğini bilmek yükümlülüklerin zor olmayacağı anlamına gelmez (Al-taklif bi al mashaKK) . İnsanın arzularına karşı gelmesi zordur ancak insanın arzuları kurtuluş için tek başına yeterli değildir. Shatibi Kur'an'dan şu alıntıyla devam eder: "Arzularını Tanrı kabul edenlerin Tanrı'sı onları yoldan çıkaracaktır". Dinin amacı insanların dünyevi geçici heveslerinden kurtulup ahiret mutluluğuna erişmelerini sağlamaktır.

Hem Katı Doğal Yasacılar hemde Esnek Doğal Yasacılar dinin insanların faydası için varolduğu konusunda hemfikirdirler. Onların olgu ve değeri doğada birleştirmeleri Shatibi'ye konulan kuralların insani hedefler doğrultusunda olması gerektiği fikrini vermiştir. "Çünkü mantıklı her insan kendisi için bu dünya da ve öbür dünya da iyi olanı ister". Ayrıca Shatibi dinin insanlara Allah'ın bir lütufu (tafaddul min Allah) olarak refah (huzuz) sağladığına inanır. Burada Tanrı'yı insanlara fayda sağlamaya mecbur olarak düşünen Katı Doğal Yasacılarla aynı fikirde değildir.

Bununla birlikte Esnek Doğal Yasa görüşünü benimseyen Shatibi kurtuluşla ilgili görüşünü Esnek Doğal Yasa için bir sınır kabul ederek kendini onlardan ayrı tutmuştur. Eğer kurallar insanların faydası içinse bu fayda bir şekilde heves ve arzularla (ahwa, shahwat) değil kutsal yasa koyucunun emirleriyle aynı olmalıdır. Bu nedenle yükümlülükler insanlık için bir külfet gibi gelebilir ama onlar gene de "iyi"dirler. Heveslerimizden uzaklaşmamızı gerektirirler. Yükümlülükler bu dünya da ve diğerinde bizim yaşantımızı geliştirirler. Shatibi için önemli olan kuralları aşmamaktır (hudud Al-shar). Burada bilinmesi gereken hangi kuralın yetkili olduğu hangisinin yetkili olmadığının bilinmesidir. Shatibi'ye göre sınırların Tanrı'nın

kurallarıyla çizilip çizilmediğini bilmemiz gerekir. "Sınırlar ve yasaklar insan onları yasanın koruma ve desteği altında kabul etmediği sürece insanı doğal mizacından uzaklaştırır" der.

Sonuç olarak insanın doğal mizacı yazılı kaynakların yasalaştırdığı amaçlar doğrultusunda iyi yi bulmak için takip edilebilir (min haythu athbatahu Al-shar). Olgu ve değerin doğada birleştirilmesi hayatın doğal akışını hesaba katar. Shatibi'ye göre doğal mizacımızın yetkisi üzerindeki sınırlar insan doğasının ihtiyaçları ile Tanrı'nın isteklerini yansıtan çeşitli faktörlere dayanır. Bunlardan ilki toplumdaki ayrıcalıklı durumları hesaba katar ve gelecek bölümde ele alınacaktır. Diğer faktör ilhamı içerir ve özellikle ilhamın rolü üzerine yazılmıştır. Shatibi peygamberin insanlara benzeri olmayan konularda (muktada Al- khawarik) gerçek bir ilhamla verdiği kararlarla (muktada Al- khawarik) rehberlik ettiğini belirtir. Gerçek ilham (Al-İlham Al-Sahih), duru görü (Al-Kashf Al-Wadih) ve iyi bir vizyon (Al-Ru'ya Al-Saliha) bu özelliklere sahip olan ve onlara uygun davrananlar doğru yoldalardır ve kurallara aykırı davranma ihtimalleri de yoktur.

Hazreti Muhammed bu şekilde rehberlik etmiştir ve böyle davranma kapasitesini sadece kendisi için mümkün kılmamıştır. Sahabeden aynı kapasiteye sahip olanların olduğu bilinmekte ve Hazreti Muhammed'in bunlara güvendiği Kur'an'dan alıntılarla örneklenmektedir. Bireylerin bu tarz bir kapasiteye sahip olup ona göre davranmaları mümkündür ancak Hz. Muhammed dönemine ait temel prensiplere karşı gelmemek şartıyla. Örnek teşkil etmeyen ufak tefek konular (juzziyat) Hz. Muhammet dönemine dayanan genel, evrensel gerçekler bazında (kulliyat) değerlendirilir. "İyi"nin kaynağına ulaşmada peygamberin rolünü hiç kimse yadsıyamaz (fa la azannu zannannahu hasala ala khayr bi dun wisata nabawiyya). Örnek teşkil etmeyen bir konu her ne kadar soylu ve ahlaklı bir davranış olsa bile peygamberin evrensel prensipleri ışığında yeniden değerlendirilirse verilen yeni karar geçerli olur. Shatibi'ye göre peygamberin evrensel prensiplerine uymayan herşey ya yanlıştır ya da şeytan a aittir.

Bu yanlış çıkarıma bir örnek de şöyledir: Bir yargıç karşısına getirilen güvenilirlikleriyle tanınan 2 tanığın ifadelerini sırf rüyasında gördüğü peygamberin bu kanıtları kabul etmemesini söylediğini iddia ederek kabul etmemiştir. Yargıcın bu hissi davranışı temel prensiplere aykırıdır ve güvenilir tanıkların ifadelerine değer

veren din anlayışına zarar verir. Diğer bir örnek ise bir miktar suyun zorla ele geçirildiği veya içine katkı ilave edildiği ve tanıkların da yalancı olduklarının hissedildiği bir durumdur. Bu şüphe için açık seçik bir neden yoksa kimse bu seziye güvenmez. Sonuç olarak birey bu şüpheler altında sözedilen su ile dini rituelini gerçekleştirerek temizlenme zevkinden mahrum kalabilir ya da tanıkların yalancılığı hakkındaki kanıtı görmezden gelebilir.

Bu konuda şüphe götürmeyen açık ve net kurallar (Al-zawahir) din tarafından zaten belirtilmişlerdir ve birey onları duygulara ve ya hislere bırakamaz. Son güne kadar yaşanmış veya yaşanacak olan örnek teşkil etmeyen her görüş din ile ilşkilendirilene kadar ne kabul ne de red edilecektir. Dine uygun olduğu anlaşılırsa kabul edilip kural haline gelecektir. Yeni konuları bu süreçte dini anlayışa katmak tanımlanamayan kuralları dinin genel prensiplerine dâhil etmek ve birbirine uyumunu sağlamak içindir.

2. 16. GELENEKLER, DOĞAL YASA VE AKIL

Al-Shatibi'nin doğallık anlayışı insani şartların taleplerini yansıtan bütüncül bir dini görüş üzerine oturtulmuştur. "Yasal olarak birbiriyle alakalı kurallar özel, duruma özgü (Al-Juz'iyat) kuralların aksine kesinlikle bilinmeli ve genel prensipleri içermelidirler (kulliyat). Bu gibi gelenekler insanın heveslerine benzemez çünkü değişmezdirler ve genellikle kainatta sabittirler". Mesela şöyle der Shatibi; "Dünya ile cennet hakkında ve her ikisindeki mükafatlar hakkında yazılı kaynaklarda sözedilen garantiler şu gerçeğe şehadet ederler ki; insanın varlığı doğadaki kurallar ile kuşatılmıştır ve dirilme gününe kadar da değişmeyecektir. "Tanrı'nın tarzı (sunnat Allah) değişikliklerden etkilenmeyen bir tarzdır. Tanrı'nın yaratmasında da bir değişiklik yoktur. Yani insanın tutarsızlığına karşı Tanrı doğanın varlığını sağlam ve şüphe götürmez bir yapı olarak sunmaktadır. Bu doğal yapı Tanrı'nın iradesinin eseridir; Tanrı'nın tarzını ve insanlık için arzularını yansıtır. Öyleki hukuk için standart güvenilir kural olarak kabul edilir.

Ancak gelenekler karmaşıktır. Hepsi kurallara temel olacak şekilde standart bir biçimde güvenilir olarak kabul edilmeyebilirler. Kabul edilenler sadece dinin

bütünüyle bir bağ kurabilenlerdir. Shatibi kurdukları bağa göre gelenekleri ikiye ayırır.

1. Bazı gelenekler vardır ki yazılı kaynaklar (Al-dalil Al-shar'i) onları onaylayıp onaylamadığına açıkça tanıklık eder. Bu geleneklerin belirgin özelliği yazılı kaynakların onları emrederek veya önererek uygulanmalarını istemesi, yasaklaması veya onlara karşı uyarması ya da sadece önemsiz olduklarını belirtmesidir. Bu çeşit gelenekler kölelerin mahkemede tanıklığını yasaklayan, pisliklerin temizlenmesini gerektiren ve bireyin edep yerlerini kapatmasını isteyen (sitr Al-Awrat) geleneklerdir. Bu gibi gelenekler genellikle hukuk kurallarını ilgilendiren meselelere dâhildirler ve bireyler onlar hakkında farklı düşüncelere sahip olsalarda değişmezler.

2. İkinci çeşit gelenekler onları onaylayan veya onaylamayan yazılı kaynakların olmadığı geleneklerdir. Bu gibi "sessiz" gelenekler genel, statik olabildikleri gibi değişken de olabilirler. Sürekli olanlar açlık, susuzluk, konuşma ve cesaret gibi her biri akıl için normatif bir temel oluşturan insani mizaçları kapsar. Kutsal yasa koyucunun onları yaratma nedeninin dini amaçlar olduğu varsayılmaktadır. Bu yüzden onlarla uyumlu olan yeni kurallar da geçerlidir. Kutsal irade ile ilişkilendirilmiş olan bazı sessiz gelenekler değişebilir onları yeniden yapılandırmak için altlarında yatan (değişmez) evrensel olan bir şey olup olmadığına bakılmalıdır. Mesela erkekliğin ve onurlu olmanın göstergesi olarak erkeklerin başını örtmeleri bölgeden bölgeye değişebilmektedir. Fakat bir insanın adil ve güvenilir olma koşulları bölgeden bölgeye değişmez her yerde aynıdır.

Gelenekler onları oluşturan çevre ve şartlara göre farklılıklar gösterebilirler. Hukuka göre yükümlülükler bireylere reşit olduklarında yüklenirler. Fakat Shatibi'ye göre bireyin reşit kabul edildiğinde sorumlu olduğu davranışlar toplumdan topluma değişir ancak bu dinen tarif edilen reşit olma şartlarında bir değişiklik meydana getirmez. Özel durumlarda geçerli olan gelenek kuralları hukuk açısından incelenmeli ve bazı özel yazılı kaynaklarda tanımlanıp tanmlanmadıklarına bakılmalıdır. Bazı kaynaklarda tanımlanan ancak temel dini değerlerle bağlantılı olanlar yetkili kabul edilmeli aksi halde insanlar açısından yaptırım güçleri kalmaz. Gelenekler yeni kuralların oluşturulmasında ontolojik bir yetkiye sahiptirler çünkü Tanrı'nın kutsal tarzını yansıttıkları kabul edilmektedir. Bu durumda hem sürekli

varlıklarını sürdürdükleri hemde hukuk açısından normatif oldukları varsayılır (kanat Al- ada wuju diyya aw shar'iyya).

Yani bu gelenekler olgu ve değerin birleştirildiği durumlardakilerdir. Eğer genel dini kurallarla bir ilgileri yoksa geleneklerin değişmesi kaçınılmazdır. Eğer dini kurallar değişen geleneğin değerine tanıklık ederlerse değişen geleneğin normatif yetkisi yazılı kaynakların ontolojik yetkisininden türetilmiş olur. Eğer değişen gelenekler daha genel kapsamlı gelenekler üzerine kurulmuşlarsa geleneklerin normatif yetkisi daha genel olan geleneğin ontolojik yetkisinden türetilmiş olur. Bu ikinci durumda (doğal) akıl dini kurallar hakkında değişen ve genel gelenekler ışığında sonuca varmak için daha yeterli ontolojik yetkiye ihtiyaç duyar.

2. 17. MESALİHİ MÜRSELE VE (PRATİK) AKIL

Al -Shatibi kendi gönüllü din bilimi anlayışını ve dinde aklı dayandırdığı ontolojik yetkiyi dört soruya cevap vererek açıklar. Akla verilen herhangi bir yetkinin Allah'ın dindeki iradesini etkilemeyeceğinden emindir. Doğal yasa teorisinin dini boyutundan yasal olanı çıkartıp; tamamı bilgi zayıflığından doğan kararızlık ve insanın karmaşıklığından oluşan bir (doğal) akıl modeli geliştirmiştir. Tabi ki bizler hangi kuralların toplumun ve bireylerin sağlığını ve mutluluğunu hangi oranda etkileyeceğiyle ilgili tam bir farkındalığa sahip değiliz. Fakat yasal süreç kesin bir doğrunun gerekmediği deneysel süreçten farklıdır. Kural; insan doğasına uygun bir şekilde baskın iyi veya baskın kötüye karşılık geldiği sürece, sosyal hayatı anlamlı kılan ve bireylerin sonsuz kurtuluşlarını sağlayan gelenekler Shatibi'ye göre dini olarak gerekli yaptırıma sahiptirler.

Peki birey bu soyut olduğu şüphe götürmeyen hukuk felsefesinin ışığında akıla nasıl güvenecektir? Shatibi soyut prensiplerin incelenmesini içeren genel bir hukuk sistemini vurgularken söylemek istediği; onun hukukla ilgili olan 'Al-I'tisam' adlı diğer çalışmasında (doğal) aklın "iyi" (maslahat) için nasıl işlediğini göstermektir. Bu çalışmasında özellikle "iyi"ye dayanan kararların geçersiz yenilikler olmadıklarını vurgulamaktadır ve mesalihi mürsele'nin işleyişini anlatmaktadır. Al-Gazali ve Al-Razi ile aynı terimleri kullanarak mesalih,

münasebet, zorunluluk ve maksat gibi sözcükler arasındaki ilişkileri anlatmaktadır. Dediğine göre pek çok insan mesalihi mürsele yoluyla oluşturulmuş ve Hz. Muhammed'in ölümünden sonra ilk ve ikinci jenerasyon tarafından uygulanmış çoğu kuralı yenilik olarak kabul etmiştir. Bu çeşit aklı kullanma modeli belirli bir iyi'nin ışığı altında kural ile kuralın amacı arasında akılcı bir bağ (münasebet) kurulmasını gerektirir. Bazı durumlarda din, kuralı ve onun konuluş nedenini tamamen kabul ederken bazı durumlarda ise kuralı tamamen reddedebilmektedir.

Temel olarak mesalihi mürsele belirli bir kural ile onun amacı arasında mantıklı bir bağ kurma yoludur (maksat Al-Shar) ve bu bağı reddeden yazılı bir kaynak olmamalıdır. Dahası genel olarak bağ kuralın tamamına hitap etmeli, gerekli faydayı oluşturan konulara değinmeli ve tapınma ritüellerini içermemelidir (Al-ta'abbudat) .

Shatibi'nin akıl modeli Gazali'nin geliştirdiği model ile benzerlikler taşır. Kendi modelini tanıtmak için Shatibi açıkça Gazali'nin verdiği hayali bir örnek olan ramazan da cinsel münasebete giren zengin kimse örneğini gösterir. Bazıları bu kişinin 2 ay ardarda oruç tutmasının ancak günahının karşılığı olabileceğini söylerler çünkü onlara göre diğer seçenek olan bir köleyi azad etmek zaten onun için yerine getirilmesi hiç de zor olmayacak dolayısıyla caydırıcılığı olmayan bir cezadır. Fakat diğerlerine göre bu seçicilik köleyi azad etme ye öncelik veren Kur'an ayetine ters düşmektedir. Sonuç olarak bu örnek caydırıcılık hakkında mantıklı inanışlar içerirken kuralın aslına zarar vermektedir.

Diğer örneklerde ise kurala katkıda bulunmaktadır. Shatibi şöyle der: eğer açıkça görülüyorsa ve biz yasanın tamamını araştırarak kuralın oluşturulması için kabul edilebilir bulursak, kabul ederiz. Maslahatın amacı kötüden uzaklaşıp iyi ye vesile olmaktır ancak akıl durumu belirlemek için bağımsız olarak hareket edemez. Eğer akıl bir durum hakkında karar verirken genel dini değerlerle ve bunların imalarıyla işaretleriyle (an yula'ima tasarrufat Al-Shar) örtüşüyorsa kuralın oluşturulması için yetkili hale gelir. Yasanın (kuralın) tamamı akılla belirli dini işaretleri eşleştiremeyebilir (bi ghayr dalil mu'ayyan) ancak onları daha genel bir şekilde onaylar.

Burada Shatibi'nin doğal akıl teorisinin bir kısmı tartışılmaktadır. Teori büyük oranda Al-Gazali ve Al-Razi'nin kilere benzediğinden zaten ayrıntılı olarak

tartışılmıştır. Bu, Shatibi'nin bu teorilere katkısı olmadığı anlamına gelmez. Teoride Shatibi'nin fikirleriyle Al-Razi ve Al-Gazali'ninkiler arasında fazla paralellik yoktur. Shatibi kendinden önce gelen teoristyenlerin farkındadır. Al-Muwafakat adlı eserinde insan doğasının karmaşık algılaması, akıl ve gelenekler hakkında kuralların ruhunu barındıran doğal bir anlayış geliştirmiştir. Fakat Al-I 'tisam ı yazarken Gazali ve Razi den mesalihi mürseleyi uyarlamıştır. Bu iki yazardan farkı gelenekler açısından esnek doğal yasayı ve geleneklerle Tanrı'nin istekleri arasındaki ilişkiyi tarif edişidir. Ayrıca Modern öncesi dönemde Ibn Kayyim Al-Jawziyya'nın (d. 751/1350) yazılarında bu temel amaçların üstünlüğünü belirten ifadelere rastlanır ve şöyle der; "Din insanların bu hayatlarında ve diğer hayatlarında onların faydası içindir ve akıl üstüne oluşturulmuştur. O adalet, merhamet, iyilik, ve akıldır. Bunun tersini gösteren hiçbir şey dine ait gibi görünsede ait değildir".

Buna benzer durumlar müceddidlerin din hakkında yeniden düşünmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Özellikle modern öncesi dönemde yanılabilir, sözün gelişine göre olan dolayısıyla da kısıtlı insani yorumlar olarak adlandırabileceğimiz fıkıhı önemsemeyerek, mesela Ibn Kayyim yukarıdaki sözlerinden etkilenen Khaled Abou El Fadl, 'maksat Al- shari'a'da başrolde olan fıkıh ı küçümsemek için dini farklı telaffuz eder.

"Din, Tanrı'nın iradesidir ancak fıkıh insani yöntemlerle Tanrı'yı anlama çabasıdır. Bu anlamda din daima adil, hakkaniyetli ve tarafsızdır ancak fıkıh sadece bu ideallere ve dinin amacına ulaşma çabasıdır (maksat Al- Shariah)". Fıkıh kurallarını belli bir bağlamda incelemek aslında tekbaşına önemli bir çabadır ve tarih boyunca kuralların değerlendirilmesine önemli katkısı olmuştur. Fakat "maksat-maslahat" modeli pratik akıla güvenmek modern öncesi din adamlarının aklın kapsamını ayarlamak için bilgiye dayalı bir model geliştirirken geçmiş geleneklerden kurtulmayı haklı çıkarmak için yaptıkları birşey değildi. Maksat-maslahat modelini onun gerçek amacını anlamadan uyarlamaya çalışmak müceddidlerin kurtulmaya çalıştıkları dünya hakkındaki geçmişe ait bilgi ve varsayımları günümüzde yeniden yazmak anlamına gelir.

2.18. İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE DOĞAL YASA

Din ve adalet arasındaki ilişki yeni ilgilenilen bir başlık değildir. Aslında modern dönemde olduğu kadar modern öncesi dönemde de önemli bir konu olmuştur. Anver M. Emon "Islamic Natural Law Theories" adlı kitabında bu konuyu şöyle aktarmaktadır: Müslümanlar tarih boyunca; temel olarak Allah'ın sözü olduğuna, Muhammed peygambere vahyedildiğine, insanlığa kurtuluşları için önderlik etmek amacıyla yaratılmış olduğuna inanılan bir kitaba yönlendirilen dini bir gelenekte aklın yetkisi, kapsamı ve rolünün içeriğiyle mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Kurallara uymak ve Tanrı'nın isteklerini yerine getirmek kurtuluşu etkileyen önemli faktörlerdir. Sonuç olarak Kur'an Müslümanlara uymaları gereken kuralları en net şekilde açıklayan bir kaynaktır. Bu kurallar Tanrı'nın istekleridir. Fakat Müslüman din adamları yaşanmış tecrübelerin dünyasının Kur'an'ın iki kapsam alanı arasında yer almadığını bilirler ve dolayısıyla bu tecrübelerini Kur'an'dan öğrendikleri üstüne inşa edip edemeyeceklerini, edebilirlerse de bunu ne ölçüde yapabileceklerini tartışırlar. Fıkıh ilmi üzerine külliyat (usül-al fikh) Müslüman din adamlarının değişen şartların ışığında yasaları (kuralları) nasıl geliştirip genişletebileceklerini ve bunu Allah'ın isteklerini temsil eden yazılı kaynakların (Kur'an ve peygamberin geleneği gibi) var olduğunu akılda tutarak nasıl yapacaklarını izah eder. Modern dönemde, akıl hakkında ki tartışmaların çoğu Müslümanların içtihadı ya da tarihi örneklerin yönlendirdiği konularda yenilenmiş tefsirleri uygulayıp uygulayamayacağı eğer uygulayabilirse bunu ne ölçüde yapabileceğidir. Akademik ve popüler külliyatta teorisyenlere ve yenilikçilere yasa reform ve modernlik arasındaki ilişkiyi ahlak kapsamında birleştirecekleri benzer bir fırsat sunar.

Aslında doğal yasa ile içtihadın pek de alakası yoktur. Burada üzerinde durduğumuz nokta dinde aklın varlığı ya da, diğer bir deyişle olup olmadığı ya da ne ölçüde olduğu, kaynak kitapların yokluğunda iyi ve kötü hakkındaki ayrıntılı düşünmenin Tanrı'nın arzu ve isteklerinin din kanunlarına göre ne ölçüde başarılı bir şekilde yansıtıldığıdır. Bu çalışmanın doğal yasa çerçevesinde ele alınmasının önemi hem akademik hem de güncel –çağdaş- Müslümanların söylemlerinden anlaşılmaktadır.

2.19. DİN VE AKIL ÜSTÜNE MÜSLÜMAN DÖNÜŞLERİ

Anver Emon'un İslami doğal yasa teorileri hakkındaki çalışması dinin en popüler anlamda algılanışı olan; Tanrı tarafından konulmuş kurallarına dindarların itaat ettiği bir inanç sistemi olarak tanımlayabileceğimiz düşünce sisteminin yaygın olduğu anlayışların arasından ortaya çıkmış ve kısmen de olsa bu inanışlara düzeltmeler önermiştir. Bu açıdan bakıldığında akıl kutsal kararlar için yetkin bir otorite olamaz en fazla yazılı kaynaklarda yazılanları teyit edebilir ve akıl hakkındaki bu algı ne yenidir ne de birden ortaya çıkmış bir şeydir tam tersine yüzyıllar öncesine uzanan hem dini tartışmalara hem de hukuk alanındaki gelişmelere dayanan bir geçmişi vardır. Bu düşünceye karşı çıkanlar genel düşünceye karşı olan (heterodox) olarak etiketlenmişler ve modern zaman Mutezile'si olarak adlandırılmışlardır. Mutezileler İslam'da ki ilk rasyonalistlerdir. Onlar Tanrı sadece iyi ve adil olanı yapar kötülükten kaçınır düşüncesini benimserler. Diğer bir deyişle Tanrı X yapar çünkü X iyidir. Bunu kabul ederek bir bakıma iyi ve adil olma faziletlerinin Tanrı'nın iradesinden ayrı ve uzak faziletler olduklarını kabul etmiş olurlar. Yani bu faziletlerin rasyonel, akılla ilişkilendirilebilecek faziletler olduklarını kabul etmiş olurlar. Fakat eğer durum buysa, bu şu anlama gelir: iyi veya kötü karar verdiğimiz şey her ne ise bu, Tanrı'nın bu iyi veya kötüye karşılık vermeyeceği anlamını taşır, çünkü O sadece iyi ve adil olanı yapar.

Diğer yandan Voluntarist din adamları Tanrı'nın kendi kendine yeten olduğu konusunda asla taviz vermezlerdi. Mutezilelere ait anlayışı da Tanrı'nın kudretine bir tehdit olarak kabul ettiler. Bu ve benzer çeşitli sebeplerden dolayı Mutezile din anlayışı İslamiyet'in entelektüel tarihinde popülaritesini yitirmiştir ve yerine Voluntarist bakış açısı Tanrı'yı ve kudretini anlama konusunda göze çarpan dini ekol olarak önem kazanmıştır. Sonuç olarak bugün aklın dini yazılı kaynaklarda ontolojik yetkiye sahip olduğunu söyleyen birisi ortodoks (normal geleneksel) Sünni Müslümanlar tarafından ikna edici bulunmaz. Bu yüzden mesela Khaled Abou El Fadl felsefi olarak İslam'a uyarlanmış hukuktan doğan ahlaki bir sistem önerir. Fakat bunu yapınca hemen, onun düşüncelerini genel düşünceye karşı çıkan (heterodox)

Mutezile rasyonalizmi kadar kötü bulan kişiler tarafından inandırıcı olmamakla suçlanmıştır.

Bir din adamı Mutezile anlayışına karşı hassasiyeti konusunda açık olsun veya olmasın, modern Müslümanlar için aklın rehberliği konusunda ortaya atılan bir öneri modern öncesi dönemde (heterodox) genel düşünceye karşı çıkan bir anlayışla çerçevelenmiş İslamiyet'te şüpheyle karşılanmaktaydı. Bu yüzden akılla ilgili bir teori geliştirmek toplumun hem dini hem de politik bağlarıyla ilgili olduğundan ve bazı sınırlamalara yol açabileceğinden tehlikeli olabilirdi. Ancak bu; Mutezile modelinden başka rasyonel bir yaklaşım yoktu anlamına da gelmezdi. Hatta Profesör Fadel bile aklın inkâr edilemeyecek bir yetkisi olduğu konusunda ısrarını cesaretle dile getirmekteydi. Tüm bu çabalar aklın İslamiyet'te kendine bir yer edinmesine yetmemiştir. Dine popüler bir yaratmasına ek olarak bu çalışma; müceddid Müslüman külliyatında 19. yüzyılın sonlarından itibaren yaptığı araştırmayla Müslüman dünya sına bir değişim, gelişme ve modernizasyon getirme umudundadır[29]. Örneğin Muhammed Abduh ve Rashid Rida nın yazılarında tarih boyunca değişen gerçeklerin ışığında dinin gelişmesi için algılanan iyiler hususunda (maslahat) akla itibar edildiğini görürüz. Bu yapılırken yenilenmiş düşünceler tarihi ve geleneksel olanlarla birlikte dile getirilmişlerdir. Ancak ontolojik olan bilinmeden epistemik olana odaklanılamamışlardır. Tüm bu çalışmalar oldukça sevindiricidir çünkü müceddidlerin aklın dindeki ontolojik yetkisini kanıtlamalarına olanak veren felsefi sorular sorulmasına neden olmuşlardır.

Ontolojik sorunun cevabındaki anlam karmaşası 20. ve 21. yy. lar boyunca devam etmiştir. Ruhban sınıfı üyesi çağdaş rahipler İslam'da aklın yerini destekleyen yazılar yazmışlardır. Kur'an da okuyucuya hitaben 'düşün ya da harekete geç' diye emreden ayetleri örnek alarak aklın yetkisini Kur'an 'a dayandıran bu yaklaşım aslında aklın yetkisini bir çeşit kutsal irade olarak kabul etmekteydi. Yani bir anlamda aklın ontolojik yetkisini ortaya çıkarmış oluyordu. Eğer Kur'an Din deki aklın yetkisine temel oluştururs o zaman bu aklın ve dinin birbirlerinden hiç de uzak olmadıklarını gösterir. Fakat eğer akıl Dinden ayrı imiş gibi düşünülürse ve Kur'an' daki referanslar sadece akıl hakkında bildiğimiz kadarını teyit ediyorsa o zaman 'nereden biliyoruz 'sorusu aklımıza gelir? Avrupalı bir Müslüman müceddid olan

[29] Emon, s. 94-95

Tarik Ramadan Doğal Dünya'nın Tanrı'nın görüşünü yansıttığı hakkında bilgiler verir. Şöyle der "Tanrı kendini onu tanımak isteyenler için bazı işaretler ve vesilelerle ulaşılabilir kılmıştır. Bu arayışta insanı kucaklayan ilk şey evrenin kendisidir ve bir kitap gibidir adeta. Onu oluşturan elementlerin bir kısmı insana insan bilincinin üstünde var olan şeyleri hatırlatan işaretlerdir. Bu açıklamalar her zaman ve her yerdedir ve düzensiz (bilinmeyen aralıklarla) gelerek bize varlığın temelini insanlığın ve evrenin sonu olduğunu hatırlatırlar.".

Evren ve yazılı kaynaklar bize kutsal iradeyi anlamamıza yardım eden iki vasıtadır. Ramadan için her ikisi de kitap gibi okunmalıdır. Evren eğer dikkatle incelenirse kutsal iradenin bir işaretidir. Ramadan olgu ve değeri doğada birleştirir ve onu aklın ontolojik yetkisine bir temel olarak görür. Sözü geçen müceddid düşünürler için, dinde ki yetkili kaynağın akılla olan ilgisi oldukça açıktır. Tezlerini her biri İslami geleneğin sözcük dağarcığı ve dini öğretisinde bazı temellere dayanan bir olasılıklar skalasına yerleştirirler. Onlar din de aklın varlığını tartışan modernizm öncesi döneme yerleştirilmişlerdir.

Müceddidler bu güne anlamlı katkı yapması için geçmiş gelenekten faydalanırlar. Bu günkü tartışmaları modern öncesi dönemle harmanlarlar. Fakat bu geçmişin bugüne taşıma konusu geçmişi bugüne uyarlamak isteyenler için nasıl tercüme edileceğiyle ilgili sorular uyandırır akıllarda. Geçmiş gelenekte hukuk felsefesi ve din bilimiyle ilgili tartışmalar ağılıktadır. Modern müceddidlerin ise bakış açısı farklıdır. Geçmiş gelenekleri gereği gibi değerlendirmemek bu geleneğin modern müceddidleri nasıl etkilediğinin göz ardı edilmesine neden olur. Bu çalışma modern öncesi tartışmalara bizim anladığımızdan farklı bir hukuk ve felsefe dünyasını anlamak için odaklanır. Bununla birlikte geçmişin bugünü nasıl etkilediğinin de farkındadır.

2.20. İSLAMİ DOĞAL YASA TEORİLERİ: GENEL BİR BAKIŞ

Burada iki Arapça sözcük üzerine yapılan tartışmalara odaklanılmaktadır. Bunlar "husn ve kubh" yani "iyi ve kötü"dür. Tam olarak yapılması gereken, modern öncesi İslam felsefesinde ahlaki (etik) kararları alıp bunları dinin gereklerine uyarlarken aklın kullanılmasıdır. İslam alimleri yazılı kaynaklar olmadığında ya da

"min Kabla wurüd Al-shar" (kötülük ortaya çıkmadan) aklın yetkisinin nasıl kullanılacağını sorgularlar[30]. Felsefe açısından, özellikle de doğal yasa bilim adamları açısından bakıldığında bu sözler yazılı bir kaynak olmadığında iyi ve kötünün ahlaki olarak sorgulanmasında Tanrı'nın isteklerine ve dini kurallara uygun olarak bir kural oluşturmada insan aklının yetkili bir kaynak oluşturup oluşturamayacağı sorusunu akla getirir. Bu yazılı kaynakların yok sayılması anlamına gelmez ancak onların bir sınırının olduğu düşünülebilir ve böyle durumlarda (yazılı kaynaklar yetmediği zaman) kural oluşturacak alternatif bir yetki gerekmektedir ve bu da akıldan başka bir şey değildir. Bilim adamlarının din ve hukuk alanında fikir ayrılığına düşmelerine şaşırmamak gerekir. Tanrı'nın sınırsız gücü hakkındaki çeşitli dini görüşler modern öncesi âlimlerin aklın yetkisini yorumlamalarını etkilemiştir. Onların bu farklı başlangıç noktaları doğal yasanın iki çeşidinin oluşmasına yol açmıştır; bunlar "Katı" (sert) Doğal Yasa ve "Esnek" (yumuşak) Doğal Yasadır.

Katı Doğal Yasa teorisyenleri, Tanrı'nın sadece iyi olanı yapacağını varsayarlar; "Tanrı X'i ister çünkü X iyidir". Bu başlangıç noktasından geliştirdikleri doğal yasa bilgi, Tanrı'nın istekleri ve insan aklı arasında ortalama bir doğallık olduğunu kabul eder. Tam tersi bir noktadan başlayan Yumuşak (esnek) Doğal Yasa teorisyenleri ise: "X iyidir çünkü Tanrı onu ister" derler. Onlara göre iyilik ve din iki farklı konudur. Akıl kesinlikle iyi ve kötünün ne olduğunu belirleyebilir; fakat bu rasyonel (akılcı) sonuç dini kuralların yetkisini tahmin edemez. Katı Doğal Yasacıların eleştirilerine rağmen Esnek Doğal Yasacı teorisyenler bazı durumlarda dini anlamamız için bize rehberlik edecek yazılı kaynaklar olmadığını savunurlar. Bazı durumlarda işlerimizi düzenlememiz için alternatif kurallar oluşturmamız gerekmektedir.

Farklı dini inanışlara ve başlangıç noktalarına rağmen farklı doğal yasa teorileri aslında pek çok ortak noktaya sahiptir. Âlimler hukuk felsefesinin derinlemesine düşünmeye yer ayırması gerektiğine inanırlar. Bunu yapabilmek için de farklı görüşte olsalar da Tanrı'nın istekleriyle aklın kapasitesini (yetkisini) birleştirmek için doğayı kullanırlar. Bu da bize onların çalışmalarını doğal yasa ile

[30] Emon, s. 14-15

çerçeveleme şansını verir. Burada âlimlerin Tanrı, doğa ve akıldan ne anladıklarına değinilmektedir[31].

Anver Emon "Islamic Natural Law Theories" adlı çalışmasında doğal yasanın tartışıldığı entelektüel çevrelerde belirli bir tartışma başlatmak için modernizm öncesine odaklanmaktadır. Fakat İslami doğal yasanın iki ironisi bizi modern öncesinden modern döneme götürür. Tüm dünyadaki Müslümanlar için din etkili bir söylemdir. Popüler tartışmalarda, politik iddialarda ya da akademik tartışmalarda din tüm dünya da dikkate değer bir etkiye sahiptir. Bununla beraber yüzyıllar önce söylenmek istenen tek bir şey vardır. O da bugün anlaşılanın aslında farklı bir şey olduğudur. Dinin felsefi anlamı üzerinde yoğunlaşmak onun modern öncesi anlamına herhangi bir katkı sağlamaz.

Modern öncesi tartışmalardaki ironileri tanımlamak daha kolaydır. İroniler bizi, modern öncesi bilim adamlarındaki metafiziğin önemine karşı ve onların doğal yasa ile göreceli dini bilimlerinin metafizikle olan ilgisine karşı uyarır. Disiplinler arası sınır çizerken bu düşünce alanlarının birbiri içine geçmeyeceği anlamına gelmez. Aslında; din bilimi ve din doğal yasa görüş alanında bir araya gelir. Onların bir araya gelmesi büyük oranda din adamlarının tanımladığı metafizik sayesinde olmaktadır. Metafizik Tanrı'yı ve doğayı ararken takip edilecek bir yoldur.

İroniler olgu ve değerin var olan durumu korumaya yönelik bir etkisinin olabileceğini göstermektedir aslında. Eğer var olan olması gereken ise, İslami doğal yasanın değişikliği besleyen büyüten nasıl bir sistem sağladığı açıkça belli değildir. Yazılı kaynakta yeterli bilgi yoksa yeni kanunlar (kurallar) kesinlikle eklenmelidir; fakat kuralları etkileyen daha fazla yazılı kaynak demek (maksat-maslahat) tarzı değerlendirmenin daha az yer alması anlamına gelir. Gerçekte değişimi desteklemek için (maksat-maslahat) tarzını geniş olarak kullanmak miras kalan din geleneğinin pek çok bölümlerinin reddedilmesini gerektirir. Günümüzde maksata doğru bir değişim aramak Dinin mantıklı muhakeme yoluyla kurallarda akıl yürütme konusunda ilgili kaynakların neleri içerdiği sorusunun ilk olarak sorulduğunu akla getirebilir.

İroniler (zıtlıklar), bu çalışmanın din çerçevesinde hukuk felsefesinin dinamiklerini anlamakta usta olanlar için İslami doğal yasa teorilerinin sadece bir

[31]. Emon, s. 104

başlangıç noktası olduğunu gösterir. Pek çok insan İslami doğal yasanın metafiziğinin inandırıcı olmadığını düşünebilir. Olgu ve değerin birleştirilmesini çok durağan bulabilirler (maksat-maslahat) tarzı pratik aklın modern hayatın karmaşası karşısında çok formal olduğunu düşünebilirler. Ancak bu eleştiriler sadece İslam hukuku için değildir. Tüm dünya da yasal sistemler benzer eleştirilere maruz kalmaktadır. Hatta bu durum belki de genel olarak yasal sistemlerin ortak karakteristiğidir. Aristo adalet hakkında yazarken hem hukukun formaliteleri hem de bu formalitelerin adaletsizliğe sebep olabileceği özellikli durumların olduğunun ve bu tür durumlar için duruma (olaya) özel analizler yapma ihtiyacının olduğunun farkındaydı. Bazen formal yasal sistem içinde tam olarak adalet sağlanamayabilir. Bu tür durumlarda yargıç davanın tarafsızlığına bakıp adaleti sağlamalıdır. Bu durum, adalet sisteminin bir başarısızlığı olarak görülmemelidir. Hem hukukun formalitesi hem de sorgulamanın tarafsızlığı adaletin uygulanmasına katkı sağlar. Tarafsız (adil) olanın temel doğası hukukun çok genel olduğu için bazı konularda hataya düşmesinin önlenmesidir[32]. Aslında hukuk her defasında gerçekle karşı karşıya gelir ve o nu yansıtır, hatta O'na olan uzaklığını "kanun"olarak gösterir. O gerçekten farklıdır ve bu yüzden onu sınırlandırmalıdır.

İslami doğal yasada maksat-maslahat tarzı pratik akıl doğal dünyaya insan tecrübesinin dünyasını yansıtmak için yaratılmıştır; fakat onların metafizik ve resmiyeti dünya genelinde O'nu yansıtmaktan çok gizleme özelliğine sahiptir.

[32] Aristotle, **Nichomachean Ethics**, Harris Rackham (trans) (Hertfordshire:Words-worth, 1996) s.134

SONUÇ

Bu çalışma boyunca Müslüman din adamlarının aklın ontolojik yetkisini kabul edip olgu ve değeri doğada birleştirdikleri görülmüştür. Aralarındaki fikir ayrılıklarına rağmen hem Esnek hem de Katı Doğal Yasacılar aklın ontolojik yetkisini kabul edip olgu ve değeri doğada birleştirmişlerdir. Katı Doğal Yasacılar Tanrı'nın Evreni insanlığın faydası için yarattığını ve insanın faydasını gözeterek amaçsal davrandığını savunurlar. Voluntarist Esnek Doğal Yasa cılar ise onlara karşı çıkarlar ve doğanın her zaman iyi olmak zorunda olmadığını savunurlar. Onların itirazı büyük oranda Tanrı'nın itiraz edilemez özgürlüğüdür. Onlar için Tanrı her istediğini yapma konusunda özgürdür (isteyerek, mecbur olduğundan değil) ve her zaman iyi olanı yapar, asla kötü bir şey yapmaz. Savlarını bir temele oturtmak ve yazılı kaynaklarda ulaşılamayan konular için Esnek Doğal Yasa Teorisini geliştirmişlerdir.

Burada önemli olan nokta hem Esnek hem de Katı Doğal Yasacılar için doğanın akla referans olacak tarafsız bir temel teşkil etmekte olmasıdar. Buradan çıkan sonuç Katı ve Esnek Doğal Yasa nın aralarındaki farklılıklara rağmen her ikisi de dini amaçlar için normatif değerleri barındıran doğayı kendilerine temel olarak almış olduklarıdır**.** Esnek doğal yasacılar dini yükümlülük hükümlerini oluştururken aklı kullanmak istediklerinde sevap ve ahiret günü kurtuluşunu hatırlatırlar. Al-Juwayni gibi din adamları her konunun dini analiz için uygun olacağını ve bireyin tutarlı ve dini geleneklere uygun olduğu sürece her yeni durum için bir kural oluşturabileceğini söylerler. Ancak bu din adamları için zor olan mesele, bu çıkarımlarını kendi dini görüşlerini ve Tanrı'nın kendi kendine yeten ve tek yetkin varlık olduğu gerçeğini bozmadan mantıklı akıl yürütme ile nasıl kanıtlayabilecekleri idi.

Al-Gazali, Al-Razi, Al-Tufi ve Al-Shatibi gibi din adamları akla gerekli olan ontolojik yetkiyi olgu ve değeri doğada birleştirerek verdikleri Esnek Doğal Yasa teorileri geliştirmişlerdir. Onların geliştirdiği kurallar bize Tanrı'nın isteklerini doğa yoluyla anlama şansı verir. Katı Doğal Yasa cı din adamları gibi bu gönüllü Esnek Doğal Yasacılar olgu ve değeri doğada "maslahat" (hayırlar) terimi ile birleştirmişlerdir. Onların doğal yasa teorileri, içinde yasal geleneğin içgüdüsel

olarak karar verilmiş amaçlarının yerine getirilmesinde rehber olarak aklın tayin edildiği (ve sınırlandığı) felsefi bir teoridir. Buradaki temel ironi dini konulardaki temel farklılıklarına rağmen hem Katı hem de Esnek Doğal Yasacıların doğayı dini kurallar için kendi akılcı sonuçlarına objektiflik ve normatiflik sağlamak için kullanmalarıdır.

Katı doğal yasacıları Esnek doğal yasacılardan ayıran nokta Tanrı'nın tek kuvvet olduğuyla ilgili sundukları (herkesin kendi doğal yasa teorisi ile ilgili) dini zorunluluklarıdır. Katı Doğal Yasacılar için doğa nın fayda kalitesi sabittir değişmez ve Tanrı nın değişmeyen tarzını yansıtır. Tanrı sadece iyi şeyler yapar ve iyi dir, insanlar için mükâfatlar yaratır. Bu teorinin gerektirdiğine göre Tanrı iyilik yapmaya mecburdur. Kötülük, daha doğrusu iyi den başka birşey yapması mümkün değildir. Esnek Doğal Yasa cılara göre bu gereklilik Tanrı'nin gücünü kısıtlamaktadır. Onlara göre Tanrı iyiliğinden dolayı insanlara yardım etmek ister. Doğa nın iyiliği Tanrı'yı iyi olmaya mecbur etmez çünkü istese iradesini ve iyiliğini değiştirebilir.

Sonuç olarak Esnek Doğal Yasacılar teorilerini doğal hukukla bağdaştırırken Tanrı'nın kendi kendine yeten olduğu gerçeğini muhafaza etmeye özen göstermişlerdir. Doğa hem yüzyıllardır süren varlığıyla bize güvenerek araştırabileceğimiz bir zemin oluştururken aynı zamanda da kutsal irade içinde bir değişikliğe neden olmuştur. Esnek doğal yasa hukuki konularda doğanın sabit ve tutarlı oluşunu kabul ederken Katı Doğal Yasacıların aksine hukuki konularda bu tutarlılık dini kaygılarla gözardı edilmiştir. Esnek Doğal Yasacılar için doğanın iyiliği kutsal iradedeki değişiklik olasılığının kontrolü altında olmalıdır. Burada olasılık kelimesi her zaman aynı anlama gelmeyebilir belkide bu yüzden onlar Esnek Doğal Yasa teorilerini temel olarak doğadaki ani ve bazen de ürkütücü değişiklerden etkilenmeyecek bir halde sunmuşlardır. Esnek Doğal Yasacı din adamları günlük hayattaki her konunun yazılı kaynaklarda cevabının olmadığını farketmişlerdi. Aklın yasanın kaynağı olmasını engelleyemeyeceklerini biliyorlardı. Aklın kaynak olmasın diye engellenmesi, yazılı kaynakların sınırlanması ve dinin kuralların konulmasından itibaren söz sahibi olmaması anlamına geliyordu.

Gerçektende Al-Juwayni ve Al-Sam'ani hayatla ilgili her konunun dinde bulunduğu düşüncesini savunurlar. Ancak bütün yaşanmış tecrübelerin yazılı kaynaklarda bir karşılığının olduğu söylenemez. Onlar ve yukarıda adı geçen diğer

din adamları dinin akılla birlikte hareket etmesi gerektiğini söylerler. Onlara göre din, hayatın her alanını düzenlemelidir. Zaten hayatın temel değerleri hakkında pratik aklın bilgisi, hayatın gerekliliği, yazılı kaynakların sessiz kaldığı durumlar, dini kuralların insanın hayatının her alanında davranışlarını Tanrı nın istediği yönde düzenleyeceği bir hukuk sistemi oluşmasına katkı sağlamıştır.

İlk başlangıçtan beri bir akıl modeli oluştururken Esnek Doğal Yasacı din adamları hukuki gerekçelerin yasada akıllı çıkarım yapmayı kısıtlayacağını göstermeye istekliydiler.

Gazali, Fakhr Al-Din Al- Razi, Al-Karafi ve Al-Shatibi gibi din adamları dinde "maksat" ve "maslahat" gibi anahtar terimleri merkez alan bir pratik akıl modeli geliştirmişlerdir. Maksat yasal sistemin temel amaçlarını yansıtır ve hukuki gerekçelere rehberlik eder. Maslahat bilgi bağlamında yazılı kaynaklarda karşılığı olmayan daha özel durumlar için yasanın nasıl olması gerektiğiyle ilgili akıllı çıkarım yapma kurallarıdır. Ancak maslahat ın bütün normları dini kurallar için yetkili değildir. Bahsedilen din adamlarının çoğu sadece "maslahat" normlarının genel uygulamanın "maksat"ını bulundurduğuna, hayatın gerekliliğine katkı yaptığına ve dini kurallar için temel oluşturduğuna inanırlardı.

Sonuç olarak bu din adamları yasalarda bilgiye dayalı yetkiyi akla dayandırırken diğer yandan yeni yasalar oluşturmak içn aklın yetkilerini kısıtlayan pratik akıl methodları geliştirmişlerdir. Burada ortaya çıkan zıtlık aklın ontolojik yetkisini kabul ederken onun bilgiye dayalı kapsamının kısıtlanmasıdır. Bu durum çağdaş ve müceddid teoriler ışığında dinin değişmez doktrinleri yeniden değerlendirilmek için gözden geçirildiğinde açıkça görülmektedir. 20. yy boyunca ve sonrasında müslüman müceddidlar dinin geliştirilmesi adına öncelikli doktrinlerin terkedilmesini haklı çıkarmak için maslahat- maksat modelini kullandılar. Müceddidler demode olmuş, modern dünyanın isteklerine cevap vermeyen kuralları onların orijinlerine, geçmişlerine bakmaksızın geçersiz kılmak çiğnemek için "maksat"ı veya temel amaçları hatırlatmışlardır.

KAYNAKÇA

M. Emon, Anver, **Islamic Natural Law Theories** (Oxford University Press, Oxford 2010)

Aristotle, **Nikomakhos'a Etik, (**çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay, Ankara 2007)

Finnis John, **Natural Law and Natural Rights, (**Clarendon Press, Oxford 2001)

Tüccar Nursel, **Doğal Yasa Geleneği ve John Finnis** (Otorite Yayınları, Ankara 2014)

Türkeri Mehmet, **Etik Bilinç** (Lotus, Ankara 2011)

İhya. "www. ihya.org", (25.02.2014)